ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

71e ANNÉE MAI-JUIN ET JUILLET-AOUT 1970 Nos 419-420

TRADITION ET MODERNISME DANS LE MONDE INDO-PAKISTANAIS

Dans une chronique de janvier-février 1969 (Notes diverses : L'œuvre de Guénon en Orient) *nous avions promis de revenir à la correspondance que nous avons eue avec M. Mohammad Hassan Askarî, Professeur à l'Islamia Collège (l'Université de Karachi) (Pakistan). Cette fois-ci il s'agira de reproduire des considérations occasionnés par la lecture du recueil posthume de Guénon sur l'Hindouisme. La lettre principale, assez longue, étant écrite en anglais, nous en avons confié la traduction à notre collaborateur M. Christian Couvreur. L'auteur, consentant à l'emploi que nous avons pensé donner à son texte, en a pu revoir la forme et la présentation. Il est entendu ainsi toutefois qu'il s'agit originellement d'un document d'ordre privé, et cela expliquera tant certaines particularités du style que les nombreuses références autobiographiques. Pour une meilleure compréhension des choses nous avons annoté quelques fois en bas de page certains passages. En outre, nous avons renvoyé en annexe deux notices explicatives plus développées concernant certaines notions historiques et traditionnelles mentionnées par notre correspondant. La rédaction de ces deux notices nous l'avons confiée à M. Mohammad Hamidullah, l'islamologue bien connu, Professeur à l'Université d'Istambul, originaire de l'Inde (Haïderabad, Dekkan), donc également connaisseur direct du monde oriental dont il est question ici, et lui-même d'ailleurs en relations épistolaires avec M. Askarî.*

M. Vâlsan.

***

«...La lecture de ce recueil d'articles et comptes rendus (1) a été une expérience si exaltante que je ne puis m'empêcher de vous adresser ces notes même si elles ne se révèlent pas d'un grand intérêt ou d'une grande portée pour vous autres lecteurs d'Occident. Ce serait une simple banalité que de dire que ce groupe de textes comme tout ce qui est sorti de la plume du maître, apparaît comme un monument dressé à l'intellect même de Guénon, à l'étendue de sa connaissance, et, surtout à sa capacité insurpassable d'établir de subtiles et révélantes distinctions. Je ne m'occuperai pas toutefois de la première partie de ce volume constituée par des essais ayant trait à différents aspects des doctrines hindoues. Sur ce point je me bornerai seulement à faire remarquer que le petit essai intitulé *Nâma-Rûpa* vaut toute une bibliothèque, et que si les Européens qui écrivent sur la philosophie, la religion, l'esthétique, la psychologie et même la théorie de l'art lisaient ces pages, ils pourraient s'épargner mille erreurs, confusions et débats qui demeurent sans conclusion.

Pour le présent, cependant, j'arrête mon attention à la seconde partie de ce volume qui réunit les comptes rendus dispensés pendant plus de vingt ans (de 1929 à 1950) sur les livres et les articles publiés par les auteurs occidentaux ou hindous relativement à la tradition hindoue. Avec l'honnêteté d'esprit qui le caractérise, avec son impartialité, sa justesse et sa sollicitude toujours en éveil lorsqu'il s'agit de sauvegarder l'intégrité des doctrines traditionnelles, Guénon accueille avec tous les éloges voulus, à chaque occasion, les points de doctrine qui ont été exposés correctement et indique ensuite les déviations par rapport à l'orthodoxie ou les confusions que l'on ou

(1) René Guénon. *Etudes sur l'Hindouisme*, Paris, 1968. (*Editions Traditionnelles*). — Sur la constitution de ce recueil, dans l'édition duquel nous n'avons eu personnellement aucun rôle à jouer (à part l'utilisation libre de certaines copies d'articles de René Guénon préparées par nous précédemment pour un autre volume dont le projet avait été abandonné), on trouvera ultérieurement quelques remarques (M.V.).

l'autre des auteurs ont laissées s'introduire. C'est ainsi que le contenu d'un tel volume sert de correctif indispensable à tous les livres qui sont parus jusqu'ici en langues occidentales sur l'Hindouisme, et si j'ose dire, qui pourraient paraître à l'avenir. Mais à vrai dire, l'intérêt et la portée du livre à cet égard dépassent largement le cas de l'Hindouisme, car la nature essentielle des erreurs commises par les écrivains modernes en matière doctrinale, en rapport avec n'importe quelle forme traditionnelle, est toujours la même. De ce fait, l'étudiant de telles doctrines, quelle que soit la tradition particulière qu'il examine, aurait avantage à conserver ce livre à son chevet, s'il souhaite garder sa lucidité (2).

Dans le domaine des mesures pratiques, on pourrait même, à l'aide de ce recueil, encore plus qu'avec les autres livres de Guénon, dresser un tableau des erreurs fondamentales dans lesquelles tombent d'ordinaire les modernes (notamment quand ils interprètent les doctrines traditionnelles) et en faire un sujet d'étude obligatoire dans les écoles d'enseignement

(2) Dans une lettre ultérieure, à propos d'une réflexion que nous avons faite sur les points traités ici, M. Askari ajoutait :

« Bien entendu, Guénon a déjà donné des exposés sur la tradition hindoue dans deux autres ouvrages assez anciens (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*). Mais l'élément nouveau qu'apporte ce recueil de chroniques est l'analyse détaillée et l'indication spécifique des erreurs qui s'étalent dans les livres et chez les écrivains que l'on suppose d'ordinaire comme étant authentiques et orthodoxes — l'analyse critique de livres et d'auteurs qui ont formé la mentalité de deux ou trois générations culturelles du « sous-continent ». La signification et l'importance de ce recueil posthume ne seront pas immédiatement apparentes aux lecteurs occidentaux de Guénon, car le milieu est différent. Les idées que condamne Guénon comme des erreurs nuisibles sont acceptées par la généralité des Hindous modernistes comme des doctrines authentiques. Ce qui est plus fâcheux encore c'est qu'un certain nombre de Musulmans modernisés estiment aussi que la spiritualité réside dans ces notions. Vous ne pouvez imaginer l'influence néfaste que ces idées erronées ont eue sur la vie culturelle, sociale et politique même de notre « sous-continent »... C'est ainsi que ces comptes rendus du Guénon frappent maintenant le lecteur pakistanais ou indien. Ces écrits seront même choquants et déplaisants pour un grand nombre d'Hindous qui ont établi leur politique sur la base de ces notions pseudo — ou anti-traditionnelles.

traditionnel, au moins en Asie et en Afrique (3). Car ce livre établit plus particulièrement sans l'ombre d'un doute, que,sans l'aide de René Guénon, même les savants les plus orthodoxes en matière d'enseignement traditionnel, qu'ils soient hindous, bouddhistes ou musulmans, ne peuvent pas toujours réussir à détecter les erreurs modernistes et les confusions, simplement parcequ'ils ne comprennent pas clairement les concepts du monde moderne.

Nous avons donc là un livre dont l'Orient a un besoin plus urgent que l'Occident. Et si l'Orient orthodoxe et traditionnel négligeait un tel livre, il ne le ferait qu'à son détriment.

Il y a encore un autre aspect de ce volume qui pourrait ne pas être remarqué par un lecteur européen ; en d'autres termes, certains textes qui y sont inclus soulèvent parfois des questions d'importance cruciale qui se signaleraient à peine à l'attention des lecteurs non-orientaux. Le fait central qui en émerge est que de tous les auteurs, occidentaux ou hindous, qui ont écrit sur l'Hindouisme dans des langues européennes, il n'en est aucun — avec la seule exception de Coomaraswamy, lui-même réorienté par l'enseignement de Guénon, — à qui l'on puisse parfaitement faire confiance et s'en remettre pour la compréhension du sujet ! Il est vrai que pendant nombre d'années Guénon fait l'éloge de Râmakrishna, Râmana Maharshi et Shrî Aurobindo, bien que non sans quelques réserves. Mais au fur et à mesure, il perd patience et commence à protester contre les fausses interprétations et les déformations introduites par les disciples tant orientaux qu'occidentaux des deux premiers. Enfin en 1946, il se sent contraint d'écrire au sujet de Shrî Aurobindo : « Il y a déjà longtemps que nous nous demandons quelle peut être au juste la part de Shrî Aurobindo lui-même dans tous ce qui paraît sous son nom » (page 238).

Telle étant la situation, un certain nombre de questions commencent à surgir à l'esprit. Laissant de côté

(3) Comme on a pu le constater dans notre chronique des *E.T.* de janvier-février 1969, un tel enseignement, sous l'inspiration de M. Askari lui-même, a commencé à être dispensé à la *Dârul-Ulûm de* Karachi.

les écrivains européens et prenant seuls les auteurs hindous, on se demande — pourquoi les Hindous ont-ils écrit si profusément au sujet de leurs doctrines dans les langues européennes, principalement en anglais ? Pour qui ont-ils écrit — pour les lecteurs européens ou pour les hindous ? Durant les huit cents années environ de la domination politique musulmane dans l'Inde, les Hindous ont été extrêmement réticents pour divulguer leurs doctrines aux Musulmans; un empereur aussi hindouisé que Akbar le Grand eut la dernière difficulté à persuadé les pandits de lui exposer les Védas, ce à quoi consentit finalement l'un d'eux mais à la condition qu'il fût suspendu en l'air (4). Comment se fait-il alors, que, sous l'Empire britannique, ces mêmes Hindous devinrent si généreusement et si surabondamment loquaces ? Ces livres dont Guénon à rendu compte, eurent-ils quelque influence sur la société hindoue en général ? Quelle a été l'attitude des Musulmans indiens à l'égard de leurs propres doctrines durant cette même période britannique ? Cette littérature n'a-t-elle pas eu quelque effet pertubateur ou autre sur les relations entre Hindous et Musulmans vivant dans le sous-continent indo-pakistanais ? Et n'a-t-elle pas été aussi pour quelque chose dans l'histoire récente du partage territorial intervenu en 1947 ?

Une de ces questions sera traitée de manière sommaire. Tout au long de la période de domination politique musulmane dans le sous-continent, le persan continue d'être la langue officielle et littéraire ; elle fut adoptée en tant que telle même par les Marahttas et les Sikhs jusqu'aux XVIIIᵉ et XIXᵉ siècles. Il était

(4) A ce sujet, il y a à ajouter, d'après une lettre ultérieure de M. Askari, une précision : selon les règles sacrées, il est interdit aux Brahmanes d'enseigner les Védas à un non-hindou « que ce soit sur la terre ou dans le ciel ». Le pandit, qui exigea d'être tenu entre ciel et terre par une corde, pouvait donc exposer l'enseignement védique à l'Empereur, sans transgresser le Dharma ; en fait, il se tenait pendant la nuit suspendu dehors près de la chambre impériale, et quand l'Empereur après minuit désirait s'entretenir avec lui du Védânta, il le faisait apparaître dans sa chambre par la fenêtre, en tirant sur la corde. On a retenu de cette histoire peu banale, la grande passion de l'Empereur Akbar pour les Hindous et leurs sciences.

donc naturel que les Musulmans écrivent sur leurs doctrines, exotériques et ésotériques, en persan. Mais dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, lorsque la puissance musulmane commença à décliner et que les Britanniques arrivèrent à s'établir de plus en plus solidement, les ulémas (savants en religion), et particulièrement les Soufis, décidèrent d'employer la langue ourdoue comme moyen d'expression (5). Ce fut un Soufi de l'ordre *Naqshbandiyah* qui enjoignit de cultiver désormais la poésie ourdoue. Et se fut le grand saint Shah Walîu-llâh de Delhi qui demanda à ses fils de se préparer à écrire en ourdou. Trois de ses fils, à savoir Shah Rafi' ed-Dîn, Shah Abd el-Qâdir et Shah Abd el-'Azîz, ainsi que son petit-fils Shah Ismaïl, avaient, lors du premier quart du XIX[e] siècle, établi de parfaits modèles de prose ourdoue destinés à servir de moyen d'exposition et de discussion de tous les aspects possibles de la doctrine islamique. Le premier souci des Ulémas durant le XIX[e] siècle fut de traduire tous les livres fondamentaux si essentiels de l'arabe et du persan en ourdou. Après 1857, lorsque l'hégémonie britannique fut finalement installée, le processus s'accéléra. La seconde moitié du XIX[e] siècle offre un contraste saisissant entre les Musulmans et les Hindous dans leurs attitudes respectives à l'égard de la langue anglaise. Les Hindous avaient accueillie celle-ci avec une telle faveur qu'ils produisaient déjà des poètes écrivant exclusivement en anglais, et qu'ils avaient commencé à utiliser l'anglais pour la discussion et l'exposition de leur tradition. Les Musulmans s'étaient forcément soumis à l'autorité britannique, mais ils refusèrent tout emploi de la langue anglaise. Les ulémas n'interdirent jamais l'étude de cette langue, cependant l'attitude musulmane équivalait sans doute à un boycottage. Même lorsque Sir Sayyid Ahmed Khan, le fondateur de l'Université musulmane d'Aligarh, réussit finalement à persuader les Musulmans d'apprendre l'anglais à des fins profanes, ceux-ci ne consentirent jamais à l'utiliser comme moyen d'expression de quelques aspect de leur

(5) Sur le ourdou qui est une variante du hindi, on trouvera à la fin une notice du Prof. Hamidullah.

enseignement traditionnel. Au contraire, ils appliquèrent toute leur énergie au développement et au perfectionnement de l'ourdou, principalement dans deux domaines : la religion et la littérature.

Voilà pourquoi, hors les travaux universitaires et de recherche, et aussi en omettant les deux livres apologétiques et assez superficiels, sur l'Islam, de Amir Ali qui continuent d'être renommés, ainsi qu'un livre du poète Iqbal que très peu de gens ont lu attentivement, les Musulmans du sous-continent n'ont produit aucun ouvrage en anglais sur leur tradition qui ait rencontré une diffusion digne de ce nom. Sans doute y en a-t-il beaucoup parmi nous aujourd'hui pour regretter amèrement ce fait. Mais quiconque a lu ce qu'a écrit Guénon dans des textes comme ceux réunis ici, ne peut que féliciter les Musulmans d'avoir adopté cette manière de préserver l'intégrité de leurs doctrines. Même aujourd'hui nos ulémas sont irréductibles sur un point : si les doctrines islamiques sont discutées en anglais, les termes techniques arabes doivent être conservés, car si ces mots disparaissaient, l'authenticité de la doctrine disparaîtrait avec eux.

Nos ulémas ne sont pourtant pas restés inactifs, même s'ils ont esquivé l'usage de l'Anglais. Pendant les 150 dernières années, ils ont produit un véritable trésor — un monument de livres — en ourdou sur tous les aspects possibles de l'exotérisme et de l'ésotérisme islamiques pour les lecteurs de toutes les aptitudes et de tous les niveaux de compréhension. Mawlana Ashraf Ali Thanvi à lui seul a écrit environ un millier de livres, tous pénétrés d'une intellectualité de l'ordre le plus élevé. La tâche se poursuit ; nos ulémas sont aujourd'hui plus prompts que jamais à détecter et à extirper les erreurs de toutes sortes dans la mesure du possible et à préserver l'enseignement islamique dans sa pureté. Le travail doctrinal qui a été effectué dans le sous-continent pendant les trois cents dernières années confirme la déclaration du grand saint du XVII[e] siècle, Sheikh Ahmed de Sarhind, suivant laquelle le centre de l'Islam avait maintenant été transféré dans cette région (6).

(6) Le terme « centre » est à prendre, certes, ici, dans un sens applicable sur le plan social et religieux ; la région dont

Il serait insensé toutefois de prétendre que les Musulmans du sous-continent n'ont pas été touchés par le modernisme. Eux aussi ont changé comme tous les peuples de l'Orient et le nombre de personnes qui peuvent ou souhaitent saisir les doctrines traditionnelles a rapidement diminué même parmi eux. Ceci est inévitable, et quoique avec un certain décalage — la dégénérescence avance à grands pas ici comme ailleurs. Je ne soutiendrai pas non plus qu'aucun Musulman n'ait jamais mal interprété ou déformé la doctrine en écrivant en ourdou. Tout ce que je veux dire c'est que les doctrines islamiques se trouvent conservées et réaffirmées dans toute leur orthodoxie et leur intégrité en langue ourdoue et que pas un Musulman qui parle cette langue et qui a le désir sincère de les comprendre, n'a à recourir pour les connaître à une langue différente, à plus forte raison à une langue européenne qui ne manquerait pas de véhiculer l'esprit et les conceptions modernes.

En abordant les autres questions que j'ai soulevées, je me trouve confronté avec une étrange difficulté. Je suis musulman et pakistanais. Dès que je touche à l'Hindouisme, un lecteur européen ordinaire pensera que je donne libre cours à mes préjugés. Ce n'est pas de ma part une vaine crainte. Un européen aussi éminent que M. Mircea Eliade, qui a vécu, dit-il, en ascète hindou sur les hauteur de l'Himalaya un certain temps, disait quelque chose de très caractéristique au sujet des relations hindo-musulmanes dans une interview publiée par la revue française « Paru » (septembre 1948). Il venait de faire l'éloge de l'Hindouisme pour sa grande tolérance. Alors on lui demanda d'expliquer la raison de l'hostilité entre Hindous et Musulmans. C'était l'époque du partage entre Pakistan et le reste de l'Inde. Sa réponse fut sans équivoque :

« Je crois qu'elle est plutôt le fait des Musulmans que des Hindous. Il faut dire cependant que l'Islam aux Indes a été fortement assoupli par des influen-

il s'agit resta moins accessible aux infiltrations modernistes et fut ainsi mieux défendue que d'autres pays islamiques, lesquels subissaient en même temps, d'une façon directe, l'action de la colonisation occidentale.

ces venues de l'Hindouisme... et il faut espérer que le préjugé d'intolérance actuel qui se situe sur le plan rituel plutôt que sur celui des dogmes, qui obéit d'ailleurs à des influences non religieuses, finira par être surmonté » (page 50).

On aimerait beaucoup savoir si les vues exprimées ici sont un spécimen de l'illumination qui lui a été offerte par les retraites himalayennes. Quant à l'Islam « assoupli », je voudrais seulement suggérer que, tant qu'une tradition demeure elle-même, elle ne peut être ni amollie ni durcie ; si quelques adaptations sont effectuées suivant les besoins particuliers de temps et de lieu, elles ne sont, comme Guénon l'a expliqué à de nombreuses reprises, que des développements de ce qui est déjà latent dans la tradition elle-même. Certaines branches orientales de l'ésotérisme islamique ont certainement emprunté quelques traits au yoga, mais de tels emprunts ont été limités aux techniques de réalisation intermédiaire et n'ont rien à voir avec la doctrine métaphysique pure ; du reste dans chaque cas, l'adaptation s'est effectuée délibérément en gardant présentes à l'esprit les limites de la *shariah* d'une façon si scrupuleuse qu'on peut citer la date de chaque emprunt et aussi le nom du saint qui l'a introduit, et même les arguments doctrinaux qu'il avança pour justifier son choix. Mais si l'on était vraiment désireux de retracer l'influence de l'Hindouisme sur l'Islam, le mot juste n'est pas l' « assouplissement » de l'Islam, mais l'entière « conquête » par les Musulmans de certaines branches importantes de la culture hindoue. Un exemple à cet égard est constitué par ce qu'on appelle généralement « la musique classique hindoue ». La forme sous laquelle cette musique existe à l'heure actuelle est une synthèse façonnée par les Soufis, par des musiciens, même des rois, musulmans, au cours des six derniers siècles. C'est d'ailleurs présentement déjà un art qui se meurt, et avec la disparition des quelques musiciens musulmans qui restent encore, cet art ne survivra certainement pas, dans sa forme véritable.

Dans la même interview M. Eliade a décrit en détail comment les monastères himalayens essaient de préserver les doctrines initiatiques hindoues et d'offrir une réalisation spirituelle — même aux chercheurs

qui viennent d'Europe. Je n'ai aucune connaissance personnelle de ces monastères ; mais en tant que Musulman, je souhaite sincèrement qu'ils accomplissent leur fonction à bon escient pour la préversation de l'intégrité des doctrines hindoues, car le Coran somme même les Gens du Livre (7), avant tout, de connaître leurs propres livres. Les monastères himalayens, pourtant, n'épuisent pas toute l'affaire. Quelque chose, après tout, se passe aussi dans les plaines. Et c'est ce quelque chose qui seul peut expliquer le fait que des livres et des articles comme ceux dont Guénon a rendu compte aient été « gobés » par les Hindous sans la moindre objection, qu'ils aient été même accueillis avec une si entière satisfaction qu'aujourd'hui Radhakrishnan passe pour être un porte-parole de l'Hindouisme plus acceptable que Coomaraswamy. C'est ce quelque chose dont je vais traiter maintenant.

En ce qui concerne mes titres de créance, j'ai passé les vingt-huit premières années de ma vie en contact étroit et journalier avec les Hindous — de toutes castes et classes sociales. Depuis ma première enfance, les relations entre notre famille et un voisin hindou avaient été si intimes qu'en réalité nous étions présents les uns aux autres de jour et de nuit. Notre « oncle » hindou se tenait toute la journée dans notre maison et une partie de la nuit également. Il se baignait dans notre puits et passait une heure en méditation silencieuse à côté. C'était le seul membre masculin de la famille qui sache les rites et les rituels. Les femmes s'adonnaient volontiers aux rites qui les concernaient, mais ces rites avaient acquis une apparence de cérémonie civiques. Ses fils ne pouvaient pas même accomplir les rites usuels et y étaient totalement indifférents. Le frère aîné de notre « oncle » hindou ne pouvait pas prononcer un seul *mantra* en sanskrit, et par conséquent il ne rendait aucune culte même aux jours de fêtes. Ceci est l'image typique d'une famille *vaishia* dans cette petite ville située à

(7) Sur la notion de « Gens du Livre » et ses applications dans le monde hindou-musulman et aussi oriental en général, on trouvera des précisions dans une des notices finales signées par M. M. Hamidullah.

quelques soixante-quinze kilomètres à l'est de Delhi. Cela ressort avec d'autant plus d'éclat de ma mémoire que c'était un contraste frappant avec les familles *jaïna* — dont chaque homme, femme et enfant allaient au temple tous les matins.

Quant aux Brahmanes, dont les activités sont spécifiquement sacerdotales, la plupart d'entre eux avait pris un commerce ou autre profession lucrative. Il y avait toutefois quelques pandits parmi eux dont les activités se limitaient à la fixation des dates des fêtes et à l'accomplissement des rites ; ils ne dispensaient cependant aucune sorte d'enseignement doctrinal. De temps en temps les Jaïnas interpelaient les Hindous sur des points de doctrine, mais ceux-ci étaient si mal informés sur le sujet qu'ils n'opposaient qu'une faible défense — j'ai été témoin de tels débats dans notre maison. Il n'y avait pratiquement pas de controverses religieuses entre les Hindous et les Musulmans dans cette ville, car depuis les tout premiers jours de la domination politique musulmane dans le sous-continent il y avait eu une sorte de pacte tacite entre les deux communautés selon lequel les Musulmans ne posaient pas de questions sur les doctrines hindoues — accord qui fut rompu par l'*Arya Samaj* (8). C'est pourquoi un Musulman ordinaire connaissait très peu de choses sur l'Hindouisme. Mais c'était un compromis qui œuvra très bien au maintien de la paix et à l'amitié entre les Hindous et les Musulmans jusqu'à ce que les influences occidentales commencent à l'entamer. Les débats religieux et les controverses publiques étaient inconnus dans le sous-continent avant l'arrivée des missionnaires européens ; au temps de l'Empereur Akbar, ceux-ci le persuadèrent de tenir des débats religieux à la cour — et Akbar força littéralement les ulémas et les pandits à y prendre part. Après l'instauration de l'hégémonie britannique à la fin du XVIIIe siècle, les missionnaires portèrent de tels débats sur la place publique. L'*Arya Samâj* vit le jour dans ce climat de controverse et cultiva un penchant fortement anti-islamique. En même temps, les Hindous furent ravis de découvrir

(8) Sur cette organisation voir René Guénon, *Le Théosophisme*, ch. II.

pendant la seconde moitié du XIXe siècle que leurs doctrines qui étaient attaquées par les missionnaires en Indes avaient gagné l'admiration d'européens renommés comme Gœthe, Schopenhauer, etc. C'est en ces conditions qu'ils s'empressèrent, non seulement de transmettre si généreusement leurs livres sacrés aux orientalistes européens, mais même d'accepter la version de l'Hindouisme élaborée par ces derniers.

Je vais essayer d'illustrer l'influence de ces deux forces sur la société hindoue en général par deux exemples tirés de mon expérience personnelle. Pendant les années 1920, notre petite ville avait un vieux *sadhu* hindou qui menait une vie de contemplation dans une hutte entourée d'un petit jardin. Mon père m'emmenait parfois voir le *sadhu* lorsqu'il se promenait devant sa hutte. Il nous accueillait avec de grands sourires. Nous nous asseyions avec lui pendant une demi-heure. Il continuait à réciter son chapelet et toutes les cinq minutes il nous disait quelques mots aimables. Mais vers 1930 nous fîmes la connaissance d'un nouveau type de *sadhu* qui était descendu des monastères himalayens de Hardwar. Il choisissait de camper dans un village le long de la route. Celui-ci était un *sadhu* avec une mission et un programme. Il voulait rassembler des fonds pour construire des ponts dans les villages avoisinants, pour libérer les paysans du joug du féodalisme, et pour leur enseigner à se dissocier des Musulmans. Quelquefois il visitait la ville aussi, portant des sandales de bois et frappant un gong. Quand il rencontrait un Musulman, ou bien il détournait la tête, ou bien il lui lançait un œil noir. Il ne pouvait pas construire beaucoup de ponts. Mais, après 1930, la population musulmane devait parfois se préparer, les jours de fêtes, à une attaque en masse des villageois.

Le deuxième exemple se rapporte directement aux doctrines hindoues. Le soir, mon oncle hindou avait coutume de me lire les histoires des dieux et des déesses tirées de revues hindi illustrées. Et, à l'âge de sept ou huit ans, je m'émerveillais déjà de l' « assouplissement » d'une tradition qui pouvait juxtaposer la trompe éléphantine du dieu *Ganêsha* et la barbe abondante du « Mahatma » Tolstoï, ou la

tête chauve du « Mahatma » Socrate, ou encore le menton fraîchement rasé du « Mahatma » Emerson — qui tous, m'informait mon oncle, étaient Hindous en essence. (Plus tard, je devais apprendre à l'Université que Wordsworth était le plus grand poète hindou que l'Europe ait produit). Rappelons à ce stade que la période que je viens d'envisager est juste le temps où Guénon commença d'écrire les comptes rendus réunis dans le présent livre.

Après 1930, le climat intellectuel du sous-continent se mit à changer très rapidement. En 1930, le pandit qui enseignait le sanskrit à notre école était le seul de sa famille à avoir appris la langue sacrée ; ses frères avaient étudié le persan et il désirait que son plus jeune frère, qui était mon camarade de classe, devienne un lettré persan. Mais encore dix ans plus tard, les Musulmans furent enjoints de cesser d'aller à la Mecque et à Médine et de choisir un lieu de pèlerinage intérieur de l'Inde en remplacement, d'abandonner non seulement l'arabe et le persan mais même le ourdou qui était maintenant condamné comme totalement étranger à « l'esprit indien » (9) .

En tout cas, pendant mon enfance les relations entre les Hindous et les Musulmans, continuant des modes de vie séculaire, étaient très cordiales et même fraternelles. Car, en dépit de leur indifférence à leurs propres doctrines, les Hindous étaient encore orthodoxes au niveau de la vie sociale, et les Musulmans respectaient pleinement leurs institutions sociales, même lorsqu'elles pouvaient être déplaisantes comme dans le cas de l'intouchabilité appliquée aux Musulmans. Certes, par faveur spéciale, les prêtres permettaient à mon père et à moi-même de pénétrer dans les parties les plus secrètes de leur temple, mais en revanche même ma sœur de trois ans ne pouvait entrer dans la cuisine de notre oncle hindou. Cependant notre respect pour les institutions orthodoxes était si grand que chaque fois que ma sœur mettait dans sa bouche la pipe du houka de notre

(9) Selon la curieuse façon, dont il est question, de concevoir les choses, il n'aurait dû rester ainsi aux Musulmans que le choix entre le hindi (qui se différenciait de l'ourdou dans un sens à la fois hindouisant et moderniste) et... l'anglais.

R. Guénon ne fournit pas le moindre indice permettant de justifier ses affirmations si nettes et si lourdes de conséquences » en ces matières.

M. Berger ne professe pas la moindre considération pour les travaux d'Aroux et de D.-G. Rossetti. Nous le trouvons bien exigeant. Peu importe ce qu'ont pu être ces deux personnages. Aroux (sincèrement ou non) se donne pour une sorte de catholique « ultra-intégriste », ennemi juré du « vieil Alighieri » hérétique, révolutionnaire et socialiste ! Rossetti, lui, joignait à la fougue d'un conspirateur quarante-huitard le lyrisme d'un poète romantique et d'un peintre préraphaélite. Ces deux auteurs si différents ont pourtant rassemblée une masse considérable de faits, de citations, d'allusions, dont ils ont donné des interprétations parfois discutables, mais que rien n'empêche de « restituer » dans une perspective traditionnelles. A ce titre, ils méritaient d'être cités dans *L'Esotérisme de Dante,* de préférence à tant d'éminents « dantologues » dont la portée des travaux ne dépasse pas les domaines de la linguistique et de la critique littéraire.

M. Berger a lu les auteurs italiens cités par Guénon : Luigi Valli, Ricolfi et Scarlata. Il a été déçu par le premier qui, dit-il, « chausse trop aveuglément les bottes de Rossetti et d'Aroux ». Mais comment M. Berger a-t-il donc lu Luigi Valli ? Il semble avoir cherché dans cet auteur la mention de *faits* établissant d'une manière indiscutable et pour ainsi dire « officielle » l'existence de rapports entre Templiers et Fidèles d'Amour. Tel n'était pas le but de Valli. Le titre de son ouvrage : *Il Linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore,* montre assez qu'il s'agit d'une étude sur le « jargon » initiatique des Fidèles d'Amour. Cette étude a été menée avec une habileté consommée. Le sens des principaux termes du langage secret a été indubitablement établi par la comparaison d'une multitude de pièces écrites par les auteurs, célèbres ou obscurs, du *dolce stil novo.* C'est au moyen de ce langage éminemment symbolique qu'on doit mener toute recherche relative aux Fidèles d'Amour. Or, dans ce langage, deux termes ont une importance particulière : ce sont les mots « dames» et « pleurer ». La dame symbolise entre autres choses une organisation initiatique (Valli dit une « secte »). La mort de la dame est la destruction de cette organisation. Et « pleurer », terme qui revient constamment chez les Fidèles, signifie prendre toutes dispositions nécessitées par cette destruction : une de ces dispositions consistait à « simuler » la non-appartenance à la « secte ». Les dangers en effet étaient considérables ; c'est pourquoi il est inutile de chercher dans l'œuvre de Dante une allusion *explicite* à son rattachement aux Templiers.

Dans un article d'*Archeologia* dont nous avons parlé récemment, M. le duc de Lévis-Mirepoix a écrit : « Un « autre interrogatoire du plus haut intérêt est celui de « Florence, étudié à la Bibliothèque du Vatican par Loi-

« seleur. Il relate, d'après des dépositions obtenues sans « violences, les initiations mystérieuses que le Temple « aurait cachées. Elles ont plus ou moins de rapport avec « le catharisme, du fait que nombre de cathares, après la « catastrophe de leur secte, avait été introduits de gré « ou de force parmi les Templiers ». Il y avait donc à Florence une commanderie de Templiers, et ces Templiers étaient réputés hérétiques, puisque Albigeois. On sait comment ces derniers furent traités. Le danger était mortel, pour Dante et pour ses amis, s'ils étaient reconnus comme étant des leurs.

La seconde partie de l'article parle surtout de l'œuvre d'André le Chapelain, étudiée par Ricolfi. M. Berger voit dans la Champagne une province privilégiée. Est-ce bien sûr ? En tout cas, quand il nous dit qu'il y a filiation de saint Bernard à Ruysbroeck et de Dante à Eckhart, la chose, en ce qui concerne les deux derniers noms, est hautement improbable : en effet, l'œuvre de Dante est tout imprégnée de symbolisme, et ce n'est assurément pas le cas pour celle d'Eckhart.

A propos du symbolisme de la « pluie » en Maçonnerie, l'auteur évoque ce que dit saint Bernard sur un passage du *Cantique des Cantiques :* « Déjà l'hiver est passé, la pluie s'en est allée, les fleurs sont apparues sur notre terre, le temps de tailler la vigne est venu ». Ce rapprochement est intéressant. Mais à vrai dire, nous pensons que l'expression : « Il pleut sur le Temple », employée lors de la collation des grades quand le candidat frappe « irrégulièrement » à la porte, est due surtout aux faits que le Tableau de la Loge (et surtout le pavé mosaïque) est dit représenter la « Terre sainte » (*Holy ground*), substitut du Paradis terrestre, et qu'il ne pleuvait pas dans le jardin de l'Eden.

Nous en profiterons pour mentionner quelques points que nous croyons importants. Le *Cantique des Cantiques,* épithalame des noces de Salomon avec la fille du roi d'Egypte, a été l'objet d'une multitude de commentaires, tant juifs que chrétiens. Parmi ces derniers, le plus remarquable est certainement celui de saint Grégoire de Nysse. Ce « Père cappadocien » a intégré dans sa théologie non seulement certaines perspectives des philosophes néo-platoniciens, mais encore les thèses « orthodoxes » de Clément d'Alexandrie et d'Origène, dont on sait qu'ils ont exprimé en partie l'ésotérisme chrétien primitif. On trouve chez Grégoire de Nysse des notions sur la position centrale de l'être humain, sur le véritable sens des « tuniques de peau », sur la « transfiguration » du Cosmos opérable par l'homme, sur la non-éternité du mal, sur le sens supérieur des ténèbres, etc. La pensée de Grégoire n'a jamais été oubliée en Orient. Mais en Occident ce Père n'a été traduit en latin que par le bienheureux Guillaume de Saint-Thierry, disciple et biographe de saint Bernard. Bernard et Guillaume ont d'ailleurs écrit des commentai-

res sur le *Cantique*, où l'on retrouve comme un écho de Grégoire de Nysse. Nous ne voudrions pas tirer de ces rapprochements plus qu'ils ne peuvent donner. Mais n'est-il pas au moins curieux que le plus métaphysicien des Père grecs (et peut-être de tous les Pères de l'Eglise) ait été mis à la portée de la chrétienté occidentale par un religieux de l'entourage immédiat de saint Bernard, rédacteur de la Règle de ces Templiers qui (selon des auteurs aussi peu suspects de sympathie pour l'ésotérisme que René Grousset et le duc de Lévis-Mirepoix) furent en rapport, en Orient, non seulement avec les « sectes » de l'Islam, mais aussi avec celles de la chrétienté byzantine ?

Dans les articles que M. Jean-Pierre Berger a publiés jusqu'ici, nous avons toujours remarqué qu'après avoir passé au crible d'une critique assez souvent mal fondée certaines des thèses de René Guénon, il terminait en apportant à ces mêmes thèses une éclatante « justification ». Il n'y a pas manqué aujourd'hui, et il a eu la bonne idée de traduire pour ses lecteurs une page capitale de Luigi Valli, où cet auteur expose le seul *fait* qui puisse être avancé en faveur d'une filiation entre Templiers et Fidèles d'Amour. Cette preuve est tirée de Boccace. Nous ne résistons pas au plaisir d'en reproduire l'essentiel. C'est Valli qui parle d'abord, et qui cite ensuite Boccace :

« Enfin, un argument, selon moi d'une portée considérable, puisqu'il ne s'agit pas ici de retrouver seulement un Dante templier, mais de mettre en évidence les liens cachés de tout ce mouvement (des Fidèles d'Amour) avec les Templiers, est constitué par l'apologie chaude, passionnée et d'une grande noblesse que fait des Templiers Jean Boccace au livre IX (les livres sont — par hasard — au nombre de neuf) de ses *Vies des Hommes illustres*. Après avoir exalté la pureté, la noblesse et la pauvreté originelles des Templiers [...], après avoir narré en particulier les vicissitudes du Grand Maître Jacques de Molay qui se dit digne de mourir non pour avoir commis des crimes, mais pour s'être laissé arracher par la torture de faux aveux [...], après avoir donné le témoignage de son père Boccace, présent lors des supplices, il fait certaines « considérations sur la constance », où il trouve une manière très habile d'appeler à plusieurs reprises les Templiers « les nôtres » [...]. Il dit : « De nombreux anciens [....],
« par les enseignements de la divine philosophie ou bien
« pour acquérir la gloire [...], furent conduits à d'horri-
« bles tourments. *Les nôtres* firent autrement [...]. Que
« diraient alors ceux qui s'émerveillent de la patience
« des anciens sous les supplices s'ils avaient vu l'endu-
« rance considérable des *nôtres* ? Ils n'auraient vraiment
« plus lieu de s'étonner ».

Après avoir reproduit ces textes de Valli et de Boccace, M. Jean-Pierre Berger ajoute : « On peut s'étonner que Boccace (né sans doute à Paris vers 1313 et mort en 1375) parle des Templiers en utilisant les mots « les nôtres »,

alors que de son vivant l'Ordre des Templiers n'existait en fait plus. Il faudrait donc supposer que ce qualificatif vise la fraternité des Fidèles d'Amour dont il fit certainement partie ». M. Jean-Pierre Berger a bien fait de rappeler que le père de Boccace, comme Dante probablement, étaient à Paris lors du drame de 1314. Quant à savoir si les Templiers n'existaient plus en 1375... disons, comme Boccace lui-même (à propos d'un autre sujet) dans le 3e conte du *Décaméron*, que « la question est pendante, et peut-être le demeura-t-elle longtemps encore ».

Denys ROMAN.

LIVRES REÇUS

René GUENON, *Simbolos fundamentales de la Ciencia sagrada*. Compilacion postiema establecida y presentado por Michel Vâlsan. Traducido por Juan Valmard. Estudio préliminar de Armando Asti Vera. EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenes Aires), 1969.

Luc BENOIST, *El Esoterismo*. Traducido por Francisco Garcia Bazan. (Compendios Nova de Iniciacion cultural, Buenos Aires, 1969).

Armando ASTI VERA, *Fundamentos de la filosofia de la ciencia*. (Editorial Nova, Buenos Aires, 1969).

REVUES REÇUES

Cahiers d'Etudes cathares, XXe année, Hiver 1969-70.

L'Initiation, 44e année, n° 2, avril-mai-juin 1970.

Le Symbolisme, 52e année, nos 392-393, janvier-mars et avril-juin 1970.

ERRATA du n° de mai-juin 1970

P. 128, 1. 9. Lire : exercée.
P. 140, 1. 18. Lire : propagande.
P. 143, 1. 20. Lire : Le royaume.
P. idem, 1. 21. Lire : sire.

oncle hindou, nous tenions à l'en informer pour qu'il puisse la changer.

C'était ce respect mutuel des règles sacrées de l'autre partie qui permettait, par exemple, aux Musulmans de s'associer au festival théâtral *Râm-Lila* qui durait douze jours. Les éléphants, par exemple, étaient prêtés par les propriétaires musulmans du voisinage. La plupart des accessoires scéniques étaient fabriqués par des artisans musulmans, y compris les effigies en bambou de *Ravana* et autres que requéraient quelque connaissance du symbolisme correspondant. Mais, vers 1940, les Hindous réformistes se plaignaient de ce que les artisans musulmans étaient autorisés à gagner de l'argent à l'occasion d'une fête hindoue. Je remarquai un changement similaire parmi mes camades étudiants bien auparavant. Il y avait des étudiants hindous qui tout en me conviant de boire de l'eau dans leurs verres, et qui tenaient à ce que je m'asseye et mange à côté d'eux, parlaient souvent de leur désir d'exterminer les Musulmans.

Ainsi je suis trop profondément conscient du contraste entre Hindous orthodoxes et non-orthodoxes pour songer à recourir à l'ironie ou à la satisfaction malicieuse en parlant du déclin de la conscience traditionnelle chez les Hindous. Du reste, un tel déclin ne s'est en aucune façon produit au profit des Musulmans dans le sous-continent.

Pour mon éducation supérieure, j'allai à l'Université d'Allahabad, qui à l'époque était réputée pour être la meilleure des Universités de type occidental de l'Asie du Sud-Est. La ville d'Allahabad, telle qu'elle était située au confluent de deux fleuves sacrés, le Gange et la Jumna — ou plutôt trois, le troisième étant le Saraswati, qui est supposé couler sous terre —, avait été un grand centre intellectuel hindou autrefois. Son ancien nom est Prayag, et Tulsidas dans son *Ramayana* l'a appelé « le roi de tous les lieux de pèlerinage ». La plus grande fête de bains sacrés du monde hindou se tient encore là une fois tous les douze ans.

C'est à l'Université que j'entendis parler de doctrines hindoues pour la première fois et je me trouvais occasionnellement au milieu d'une fervente discussion sur le sujet. Mais ce n'était pas les doctrines hindoues

ou le Védânta que les gens discutaient, mais la « philosophie » hindoue et les termes de la discussion étaient kantiens et hégeliens — toutes choses qui m'ennuyaient à mourir. Plus souvent, ce n'était pas même la « philosophie hindoue », mais simplement « l'Esprit hindou » que je trouvais plus sympathique et davantage à ma portée, car la discussion revenait toujours à Shakespeare, Gœthe et Wordsworth. Et bientôt j'en vins à la conclusion qu'il n'était pas vraiment nécessaire de se reporter aux auteurs sanskrits, car la clef de l' « Esprit hindou » pouvait être plus facilement trouvée chez ces poètes européens. Je découvris quelques autres idées dominantes à l'Université auxquelles je me conformai moi-même pendant une vingtaine d'années jusqu'à ce que les ouvrages de René Guénon m'en délivrent. J'en citerai quelques-unes : 1) Le Bouddhisme, dans l'ensemble, est plus satisfaisant que l'Hindouisme. 2) Plus une « culture » est élevée plus elle est affranchie des dogmes et des rites. Donc la « culture hindoue » — naturellement moderne — est la plus élevée. 3) Dostoïevsky et les autres écrivains russes ne sont certes pas acceptables par le « tempérament » hindou, mais l'Angleterre et l'Allemagne ont produit certains poètes et écrivains qui sont vraiment Hindous (sans le savoir). 4) On doit estimer le génie français, mais sous la réserve nécessaire que l' « esprit français » est trop froid et critique, et qu'il se maintient détaché de l'univers au lieu de s'y absorber ; de fait il est plus apparenté à l' « esprit musulman » qu'à l' « esprit hindou ».

Je ne raconte pas ces choses en me moquant — mais en m'affligeant. En ce qui concerne le cadre pédagogique moderne, je n'aurais pu trouver de meilleurs professeurs en Asie. En littérature par exemple, qui était ma spécialité, je puis dire aujourd'hui encore qu'Oxford n'aurait pas pu m'offrir ce dont j'avais le plus grand besoin et qui se trouvait effectivement chez mes professeurs hindous. Ils m'enseignaient même la façon d'aborder et d'apprécier la poésie persane et ourdoue. J'ai eu la bonne fortune d'être l'étudiant du Professeur Deb, un Hindou bengali, qui est le plus grand savant et enseignant de littératures occidentales du sous-continent. Il nous parla un jour de la conception orientale de la littérature, et le débat,

avec des intervalles, dura deux mois. Il analysa les poètes persans à notre intention et mentionna la poésie ourdoue. Je dois avouer que mon respect ultérieur pour la poésie persanne est dû à ce professeur et non à quelque Musulman. Et puis, il y eut un autre Hindou, professeur de littérature anglaise — Firaq, qui est aussi le plus grand poète ourdou aujourd'hui en vie ; ce fut lui qui me sevra de la littérature occidentale et m'incita à étudier mon propre héritage culturel. Ainsi je suis grandement redevable à mes professeurs hindous pour tout ce que j'ai acquis dans le domaine de la littérature. Mais je veux seulement établir que, à l'Université, je n'ai pu apprendre que très peu de choses sur les doctrines hindoues elles-mêmes. De plus je puis faire remarquer, en passant, que l'écrivain et le héraut le plus loquace et le plus renommé en « philosophie hindoue » dans cette ville sacrée était un professeur musulman qui avait fait ses études à l'Université de Paris. Il y avait enfin, d'autre part, deux professeurs de sanskrit qui étaient réputés pour être foncièrement orthodoxes, mais ceux-ci restaient à l'écart et inaccessibles. J'ai travaillé avec l'un d'entre eux pendant deux jours à l'occasion d'un ouvrage de recherche qui m'avait été assigné, mais, en dépit d'une recommandation de mon cousin, qui était professeur d'arabe, son attitude fut si décourageante que je n'osai pas le revoir.

Dans cette ville sacrée, Allahabad, je vécus presque quatre ans sur la rive du Gange. Etant Musulman, je n'avais pas une besoin particulier de me mettre en quête d'un guru ou d'un centre spirituel hindou ; mais j'avais coutume de me promener longuement sur la rive du Gange et j'ai vu ainsi des centaines de prêtres qui aidaient les pèlerins au rituel du bain. J'ai vu aussi quelque *sadhu* çà et là se tenant en profonde contemplation — je trouvai l'un d'eux récitant de mémoire le Mathnavi persan de Rûmi ; et naturellement, en outre j'ai vu des milliers d'entre eux à l'occasion de la grande fête des bains. Ce que je n'ai jamais rencontré c'est un centre spirituel hindou. Cela pouvait être dû à ma propre indifférence ou au manque de curiosité ! Car d'ailleurs je ne recherchai pas non plus un centre spirituel musulman. Cependant, des deux ou trois tels centres qui ont été en

activité dans cette ville durant plusieurs siècles, il y en avait au moins un que tout résident devait connaître malgré lui, car il servait de point de repère. Ce qui est plus curieux c'est qu'aucun étudiant ou professeur hindou n'ait jamais fait allusion à l'existence d'un semblable centre hindou ou à un guru dans la ville, alors que deux ou trois professeurs parlaient longuement de leurs discussions avec certains Soufis sur des sujets ésotériques.

Telles sont, pourtant, mes impressions personnelles qu'il convient seulement d'estimer à leur juste valeur. Donc pour se représenter ce qui est arrivé aux doctrines hindoues, qu'il me soit permis de recourir à des preuves documentaires. Du tout premier jour où les Musulmans pénétrèrent dans le sous-continent, nous voyons les Soufis déplorer le fait que la majorité des Hindous étaient totalement ignorants de leurs doctrines qui étaient tombées au niveau de simples « conventions » et « superstitions » — exactement dans le sens où Guénon a employé ces mots. Les déclarations des maîtres spirituels musulmans ont été consignées successivement de siècle en siècle, et j'ai employé le mot « déplorer » sciemment, car ils étaient réellement navrés de constater cette situation. Parce que, malgré l'ignorance des Musulmans en général au sujet des doctrines hindoues (pour les raisons que j'ai expliquée précédemment), les principaux Soufis du sous-continent ont été très perspicaces à propos de la nature des doctrines métaphysiques des Hindous, et ont toujours affirmé qu'elles n'étaient aucunement différentes dans leur essence de celles de l'Islam. Les plus importantes et les moins équivoques des déclarations à cet égard sont deux lettres — une du Sheikh Ahmad de Sarhind (XVII[e] siècle) qui est un des plus grand maîtres spirituels du monde islamique et qui est supposé avoir été un ennemi des Hindous, l'autre de Mirza Mazhar Jan-e Janan (XVIII[e] siècle), qui appartenait au même ordre spirituel (des *Naqshbandiyah*) et qui lui aussi passe pour être anti-hindou. A la fin du XVII[e] siècle, tous les livres sacrés fondamentaux de l'Hindouisme avaient été traduits en persan — les Upanishads, sous le titre « le Grand Secret », par le prince Dara Shikoh lui-même, qui prépara aussi une concordance des termes

techniques des deux traditions. Les Musulmans avaient naturellement toujours considéré avec méfiance le culte des idoles pratiquée par les Hindous, mais l'excellence avec laquelle les Soufis comprenaient son sens initial et sa fin est démontrée entre autres, par le fait que le grand maître Shah Waliullah de Delhi forgea un nouveau terme *Ahjaré Buhtia* en combinant le mot arabe *ahjâr* (pierres) et le terme sanskrit *bhûta* (élément sensible, ce qui permettait d'envisager mieux le symbolisme des idoles et leur signification métaphysique. Pendant le XIX° siècle, ce fut une pratique tout à fait courante pour certains Soufis que d'expliquer de façon acceptable les doctrines hindoues et les modes de réalisation spirituelle afférentes. Les deux recueils de sentences du fameux saint Ghauth Ali Shah, par exemple, contiennent de longs exposés des doctrines et des techniques tantriques. Au cours du présent siècle, les Musulmans n'ont plus eu autant de raison de s'occuper de l'explication des doctrines hindoues, mais chaque fois qu'un Musulman s'en est occupé, il a suivi la ligne orthodoxe de Shankarâchârya d'une manière très stricte. En 1930, lorsque le pandit Habibur-Rahman Shastri, professeur de sanskrit, pourtant musulman, écrivit un livre en ourdou sur la théorie hindoue du *rasa,* il fut félicité par des douzaines de lettrés hindous, pour avoir restauré le sens métaphysique oublié d'une doctrine négligée pendant plusieurs siècles ; quelques-unes de leurs lettres furent annexées au dit livre. Il y a dix ans seulement lorsque le même écrivain traduisit l'*Isha Upanishad* accompagné d'un commentaire, le Président de la République hindoue de l'époque le requit pour étager l'orthodoxie de Shankarâchârya à l'encontre du Dr Bhagwan Das de Bénarès, érudit renommé du Vêdânta. Lorsque le professeur musulman s'acquitta de cette charge dans une lettre, le Dr. védantiste Das répondit, — d'un ton qui se voulait encore douteux — : «Au vu de vos arguments, il semble qu'il en soit ainsi », mais la cause était entendue.

Revenons cependant aux Hindous. Malgré l'indifférence générale à l'égard des doctrines métaphysiques déplorée par les tout premiers maîtres spirituels musulmans qui ont pénétré le sous-continent, le tantrisme et ce qui est connu comme le courant de la *bhakti*

remplirent dans le monde hindou un certain rôle positif dans l'ordre de la vie spirituelle. En fait, ce mouvement passe même pour avoir revivifié l'Hindouisme — pour un temps du moins. Même des Soufis et des poètes musulmans y prirent part, dans la mesure où, utilisant le dialecte Brij Bhasha et les symboles de la *bhakti*, ils produisirent un corpus de poésie qui devint la jouissance commune des deux spiritualités hindoue et musulmane. Mais d'un côté le tantrisme entraînait la malencontreuse conséquence de rendre un grand nombre de *sadhus* davantage préoccupés de l'acquisition de pouvoir extraordinaires et spécialement de certains résultats du *kundalini-yoga*, tandis que d'un autre côté la *bhakti* imposait de plus en plus à l'esprit d'une grande part des Hindous la conviction que la voie d'Amour se suffirait à elle-même et qu'il n'y avait pas un réel besoin de voies métaphysiques de mode purement intellectuel. Sans vouloir être irrespectueux, je me risquerai à dire que même le *Ramayana* de Tulsidas lui-même (qui était un contemporain du Sheikh Ahmad de Sarhind) peut donner cette impression, si on ne lit pas attentivement. Car, dans le *Uttar Kând*, en la partie finale et doctrinalement la plus importante du poème, il est fait grand cas de Bhushand, l'homme qui adora *Râma* avec tant de ferveur qu'il consentit d'être changé en corbeau plutôt que de se soumettre à une homélie sur le *Nirguna* (la Réalité ultime et inconditionnée) et sur *Brahma Gyan* (la conception de la Réalité transcendante, ou, en terminologie islamique, *tanzîh*). Je n'ignore pas que ce rejet de la voie intellectuelle pure peut être justifié métaphysiquement. Mais, en racontant l'histoire de sa vie à l'oiseau *Garuda*, le corbeau *Bhushand* la prélude par une déclaration catégorique selon laquelle durant le *kali-yuga*, rien ne peut porter effet, ni le *yoga* (modes de méditations) ni le *yagya* (sacrifice rituel), ni le *dhyanâ* (mode intellectuel de réalisation), le seul refuge aujourd'hui étant *Râma* (c'est-à-dire, la voie d'Amour). Je cite la strophe en Brij Bhasha (forme dialectale donc) :

« *Kaljug jog, na jagya, na Gyana,*
Ek adhâr Râma Bhagwânâ ».

Il est facile de se rendre compte comment un enseignement de cette sorte, même s'il est justifiable sous quelque rapport, mais divulgué par un millier de *sadhus* et de poètes, sans protestation ou rectification de la part de quelque autorité spirituelle régulière, peut autoriser l'inertie intellectuelle et la confusion spirituelle.

Les résultats ne sont que trop visibles dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, lorsque des groupes de *sadhus* commencent à s'adresser aux sages musulmans pour la solution de leurs difficultés en matière de doctrines métaphysiques — même à ceux qui étaient plus connus pour leurs fonctions exotériques, comme les fils de Shah Walîullah de Delhî. Une nouvelle étape dans cette direction fut bientôt franchie. Tout au long du XIXe siècle, nous trouvons littéralement des centaines d'Hindous à la recherche de l'initiation et de la réalisation spirituelle non auprès de leurs propres gurus, mais auprès de maîtres musulmans. La plupart de ceux-ci exigeaient d'ailleurs la conversion à l'Islam avant l'initiation ; d'autres comme Ghawth Ali Shah, n'obligeaient pas pour cela à un changement extérieur. Ainsi, les biographies des soufis du XIXe siècle recensent toujours les noms de leurs principaux disciples hindous en même temps que ceux des Musulmans.

Cependant par ailleurs, à partir du milieu du XVIIIe siècle, une autre tendance était devenue de plus en plus forte chez les Hindous. Des milliers de *sadhus* errants se déplaçaient en prêchant une version très fausse et déformée de la doctrine suprême. Ils disaient que puisque la Réalité Ultime et les choses existantes ne sont qu'une seule et même chose, il n'y avait besoin d'aucune sorte de culte, de rites ou de rituels, ni même de discipline spirituelle — puisqu'il n'y avait ni bien ni mal, on pouvait faire tout ce que l'on voulait sans se nuire spirituellement. Ils allaient jusqu'à dire qu'il n'y avait nul besoin de chercher une réalisation spirituelle, car on ne recherche pas ce que l'on possède déjà (10). L'influence de ces

(10) Comme on sait à l'époque contemporaine, on retrouve encore dans l'Inde, surtout à l'usage des Occidentaux, des écoles de cette conception dissolutive de l'ordre initiatique normal.

sadhus était si contagieuse que des Musulmans aussi en furent affectés et que les maîtres soufis durent prendre des mesures de protection. C'est ainsi que les recueils de sentences de Ghawth Ali Shah offrent un long specimen de ce que ces *sadhus* étaient susceptibles de dire — cela est destiné à servir d'avertissement aux Musulmans.

Cependant l'affaire prit à un certain moment les proportions d'une épidémie. De sorte que dans le dernier quart du XIXe siècle, la plupart des principaux centres soufis en arrivèrent à interdire expressément tout usage de la terminologie, du symbolisme et des techniques hindous. Les autres durent adopter les mêmes mesures dans le premier quart du présent siècle. Ainsi les Soufis dissocièrent le plus nettement les modes d'expression des deux traditions.

Si d'aucuns tenaient encore à parler d' « assouplissement » de l'Islam sous l'influence hindoue, je n'y ferais plus d'objection.

Pour prouver que je n'ai pas donné une fausse image de la situation des Hindous, je voudrais maintenant recourir aux abondantes preuves documentaires offertes par les Hindous eux-mêmes. Car, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, la plupart des livres fondamentaux des Hindoux ont été traduits en ourdou, et d'innombrables livres ont été écrits en ourdou par des auteurs Hindous eux-mêmes, sur les doctrines hindoues, les initiations et les techniques de réalisation. Ils sont innombrables en ce sens également qu'actuellement il est assez difficile de retrouver beaucoup d'entre eux. Car, au début, les presses hindoues refusaient d'imprimer les textes sacrés en caractères ourdous (arabes) ; de sorte que bon nombre de ces livres sortirent de presses privées ou dans des petites villes et en tirages réduits. Kanhayya Lal « Alakh Dhari » (« Le Transcendantaliste »), le traducteur des Upanishads, dut acheter une presse d'imprimerie pour publier ses livres. Mais cette traduction devint si populaire qu'en 1861 et 1887 on en publia quatre éditions — ce qui constitue un véritable exploit, considérant la nature du livre et le pourcentage d'alphabétisation de l'époque. Le succès de ce livre encouragea le plus grand éditeur hindou

du temps, Nival Kishore de Lucknow, à prendre en main la publication de livres sur les voies initiatiques hindoues. L'entreprise dut être très profitable pour lui, car des livres comme *Le Miroir de la religion des Hindous* de Jai Dayal Sungh (1873), et *Le Révélateur des subtilités de la religion de l'Inde* de Makkhan Lal (3e édition, 1875), trouvèrent immédiatement un public avide et reconnaissant parmi les Hindous.

Il y a certains leitmotiv qui pénètrent tous ces livres. Bien qu'ils se proposent d'exposer les doctrines initiatiques hindoues, la tendance fondamentale est cependant anti-islamique, la tendance secondaire étant anti-brahmaniste (et cependant les Brahmanes vinrent bientôt grossir les rangs de ces auteurs). La première attitude est née de la jalousie, la seconde d'un espoir déçu. Car chacun de ces auteurs semble avoir vécu la même expérience. Quelque *sadhu* du lieu ou de passage éveilla leur curiosité ésotérique, mais ne put la satisfaire. Alors leur recherche les mena chez un Musulman ami ou chez un Soufi, qui leur fournit des renseignements sur les doctrines initiatiques islamiques. Ils se sentirent humiliés, devinrent jaloux de l'Islam qui était si riche en substance spirituelle, et dépité de voir que les Musulmans pouvaient si facilement trouver de leur côté la guidance de maîtres, ou des livres ourdous couramment disponibles. Ensuite ils se mirent en quête de maîtres hindous. (Je montrerai bientôt le genre d'illumination que ces chercheurs reçurent). Une fois convaincus qu'il avaient maîtrisé le *Brahma Gyâna,* ils se mirent à écrire des livres pour dire aux Hindous que leur propre tradition était spirituellement beaucoup plus riche que l'Islam ou le Christianisme. Telle est la raison d'être de ces livres. Chaque auteur prétend qu'il va divulguer des secrets qu'aucun « prophète » n'a jamais compris, et des modes de réalisation qui peuvent mener l'homme plus haut que l' « Ascension » (les références utilisées sont toutes trop évidentes). Même le traducteur des Upanishads — qui s'est arrogé le titre de « Alakh Dhari » (que j'ai précédemment traduit par « le Transcendantaliste » car il confond lui-même la doctrine de l'Unicité avec le déisme européen, mais qui signifie réellement « celui qui recherche l'Indéfinissable et Inconditionnée Réalité »), après

avoir déclaré dans sa préface qu'il accepte toutes les croyances, en vient à se moquer de l'Islam dans ses remarques finales.

Puisque tous ces auteurs essaient de défendre « désespérément » ce qu'ils appellent eux-mêmes « la citadelle croulante de l'Hindouisme », certains thèmes et procédés reviennent chez tous. Ils se lamentent sur la totale ignorance des Hindous en général à l'égard de leurs doctrines et même de leurs rituels, qui les a conduits à adopter simplement « les habitudes et les coutumes des femmes » au lieu des rites védiques (traduction des Upanishads, 4e édition, page 9). Contrairement à l'allégation selon laquelle les Hindous ont été contraints de se convertir par les rois musulmans, ils tiennent cette ignorance pour responsable de la situation des millions d'Hindous qui ont accepté une croyance inférieure, et d'autres millions qui rendent un culte aux tombes des saints musulmans (*ibid.*, page 8 et 390).

Ils rendent les Brahmanes responsables de cet état de choses, d'une part parce que la plupart d'entre eux sont des ignorants et parce que ceux qui ont l'instruction voulue refusent d'offrir une direction spirituelle et tiennent à préserver les livres sacrés de l'atteinte des castes inférieures. Mais laissons le « Alakh Dhari » parler lui-même : « Si quelqu'un en doute, qu'il aille à la recherche des quatre Védas et des cinquante Upanishads à travers l'Inde entière. Voyagerait-il pendant vingt ans d'est en ouest et du nord au sud, qu'il ne pourrait pas les recueillir tous. L'homme qui pourrait les lire et les enseigner, les comprendre et les expliquer, est aussi rare que la pierre philosophale... Si on interroge cent pandits sur la nature et les détails des quatre Védas et des six Shastras, un seul sera capable de vous renseigner, et peut-être même le fera-t-il de façon confuse. Si on mentionne les Upanishads devant un Hindous ordinaire, il dira — quelle histoire les Upanishads racontent-elles ? » (*ibid. p.* 389). Les autres auteurs s'expriment aussi dans le même sens. « Le Miroir » consacre un chapitre long de treize pages à l'« ignorance des Hindous en général » en matière doctrinale et pour de plus amples détails renvoie à deux autres livres (que je n'ai pas pu trouver) — *Gyan Sâgar* de

Girdhari Lal et *Le Printemps de Bindrî Ban,* par Munshi Bindrâ Ban.

Ces auteurs veulent que les Hindous reviennent aux Védas. Mais les Védas n'étant pas à la disposition de l'homme ordinaire (qui est supposé être pleinement qualifié pour les étudier), ils souhaiteraient que les Hindous aient lu les traductions persanes des livres sacrés. En fait, le traducteur des Upanishads place le Prince Dara Shikoh aux côtés de Vyasa et de Shankarâchârya pour avoir revivifié l'Hindouisme, et il est prêt à le révérer (p. 19).

Actuellement, ils suggèrent que la seule façon de sauver les Hindous des conséquences de leur ignorance, est que de plus en plus de livres soient écrits en ourdou, « la langue de notre pays » — que cependant certains Hindous, à l'instigation d'un gouverneur britannique, et à cause de certaines différences lexicales, avaient déjà commencé de condamner comme étant la langue des Musulmans. Le fait d'écrire des livres en ourdou est considéré comme d'un intérêt capital à l'exemple des Européens chrétiens qui eux non plus ne pourraient faire des progrès avant d'être capables de lire la Bible dans leurs langues nationales (traduction des Upanishads, p. 22).

Les lecteurs hindous semblent avoir été assoiffés de tels livres. Quiconque lirait aujourd'hui *Le Révélateur des subtilités de la Religion de l'Inde* croirait à peine qu'il fut accueilli comme un livre de grande portée à cette époque-là. Cet ouvrage fut peut-être le premier à dénoncer les Brahmanes d'avoir laissé les Hindous dans l'ignorance de leur enseignement traditionnel. Je ne peux pas dire quand il a été publié pour la première fois — je n'en a vu que la troisième édition.

Quant à l'exposition des doctrines hindoues fournie par de tels livres, elle est fragmentaire et hâtivement préparée. Parfois les doctrines exposées en ces conditions ont été gravement déformées dans le simple désir de prouver que l'Hindouisme est tout à fait différent et supérieur à l'Islam. En même temps les auteurs font usage de la terminologie islamique pour s'expliquer auprès de leurs lecteurs, et citent des auteurs persans et ourdous (poètes) pour étayer leurs thèses. (Il faut garder présent à l'esprit le fait que la

traduction ourdoue des Upanishads n'a pas été effectuée directement du sanskrit mais à partir de la version persane). Même là ils font une étrange confusion entre l'ésotérisme islamique et la version arabe de la philosophie grecque, à tel point que le traducteur des Upanishads dit explicitement qu'elles ne peuvent être comprises sans quelques connaissance des « sages de la Grèce » (p. 17). C'est précisément à cause de cette confusion que ces auteurs ne font pas de distinction entre « Intellect » et « raison ». Ils semblent croire que les inventions et les sciences de l'Europe sont le produit de ce même « Intellect » qui s'exprime dans les Védas, et que les Védas sont « entièrement philosophiques » (*ibid.*, pp. 7, 17, 389 et 403). En ces conditions, il n'y a rien d'étonnant que le traducteur des Upanishads ait également traduit de l'anglais un livre sur la science moderne. Et il n'est pas surprenant non plus, dès lors, que l'hypnotisme, la télépathie et la voyance, aient été mélangés avec le *Brahma Gyâna*. Car, en même temps que les modes hindoues de réalisation spirituelle, l'auteur du *Miroir de la religion des Hindous* donne un exposé des méthodes « françaises » qu'il a emprunté au *Monde magique de l'Occident* d'un Brahmane, le pandit Moti Lal.

En tout cas, selon cette mentalité les méthodes de réalisation ne sont pas absolument nécessaires. Point n'est besoin d'abandonner le monde, ou de se tenir en méditation, ou de connaître les rituels et d'accomplir des rites. Il suffit, concluent ces auteurs, de garder le souvenir de la Réalité Ultime vivant dans son cœur. Or justement un tel état ne peut être possédé que si l'on a eu recours aux supports et aux adjuvants réguliers qu'on déclare inutiles.

Telle est la nature de la nourriture spirituelle que des milliers d'Hindous avaient reçue durant la seconde moitié du XIXe siècle et les trois premières décades du XXe. Dans le même temps, les orientalistes d'Europe en avaient pourvu surtout ceux qui pouvaient lire l'anglais. Ces fausses interprétations et ces déformations des doctrines orthodoxes ne pouvaient pas rester sans influencer sur les conceptions et les méthodes politiques et sociales des Hindous de plus en plus entraîné dans le courant du monde moderne.

Ces attitudes étaient assez développées à la fin de la première guerre mondiale. Et les Musulmans se firent dire, par des vociférations toujours croissantes, qu'ils n'avaient aucun droit à exister en Inde, ou qu'ils ne pouvaient exister qu'à certaines conditions. J'ai déjà abordé quelques-unes des conditions les plus grossières. Présentement je ne mentionnerai que ces demandes qui ont été adressées sous des formes plus raffinées, destinées à ne paraître que trop douces, gracieuses et « philosophiques » — et adressées souvent d'ailleurs par ces mêmes Hindous qui étaient connus pour être culturellement à moitié Musulmans. En voici un échantillon qui n'est aucunement exhaustif :

1. L'Islam est une religion ; l'Hindouisme n'en est pas une — c'est plutôt une culture, un esprit, même un tempérament. Les Musulmans devraient essayer de se hausser à ce niveau supérieur, car l'humanité entière dans son progrès tend dans cette direction.

2. L'Islam ne peut pas exister sans dogmes ; l'Hindouisme n'en a pas besoin. Les Musulmans aussi devraient acquérir cette liberté et cette sérénité.

3. L'Islam s'organise en termes de Bien et de Mal, et ne peut se débarrasser de l'éthique ; l'Hindouisme transcende de telles distinctions. Pour comprendre les Hindous les Musulmans devraient essayer d'accéder à cette vision des choses.

4. L'Hindouisme étant ce qu'il est, un Hindou est toujours foncièrement innocent et pur de tempérament, même lorsqu'il commet de mauvaises actions extérieurement ; en même temps un Musulman vertueux n'est pas garanti de ne pas être foncièrement mauvais. Les actions politiques des Hindous doivent être envisagées à la lumière de ce principe.

5. Le Dieu islamique est une abstraction ; l'Hindouisme recherche l'union avec le monde vivant. Le point de vue islamique sur la Nature est donc utilitaire — il demande à l'homme d'exploiter la Nature pour son propre profit et ensuite de l'abandonner ; l'Hindouisme requiert l'homme d'absorber la Nature

en lui-même et de s'y absorber — tel fut d'ailleurs le propos du Bouddha lui-même en s'asseyant sous le banian. Les Musulmans ne devraient pas rester détachés de la Nature, mais devraient apprendre à révérer la pureté, la bonté et l'innocence de la nature, de la vie, du monde vivant, de la terre — attitude vers laquelle toutes les nations cultivées sont actuellement en train de progresser.

6. Les Musulmans détachent leurs corps de l'univers ; d'où, pour eux, la sexualité est quelque chose de malpropre, et la femme un simple objet. Pour l'Hindouisme, la sexualité est sacrée et la femme est sacrée. Tant que, et à moins que les Musulmans à leur tour n'en viennent à réaliser l'égalité spirituelle des sexes, les Hindous ne pourront pas se sentir à l'aise et les avoir comme voisins.

7. Les Musulmans devraient abandonner l'usage de symboles arabes et persans dans leur poésie et adopter le symbolisme hindou — c'est seulement ainsi qu'ils prouveraient qu'ils ont accepté l'Inde comme leur patrie et acquis le droit d'y vivre.

8. L'Hindouisme est identique à l'Indianité — qualité qui ne peut être définie par des mots, mais qui est une question de constitution intérieure et, après tout, un produit de la géographie. Les Musulmans voudraient-ils s' « indianiser » ?

9. L'Hindouisme est, en fait, « la température du jour ». Les Musulmans voudraient-ils s'y acclimater ?

Après avoir développé et décrit ces conditions culturelles et après toutes ces considérations, je poserai une simple question. Les différences entre les Hindous et les Musulmans sont-elles donc réellement situées « sur le plan rituel plutôt que sur celui des dogmes ». et, si elles obéissent vraiment à « des influences non religieuses », ne s'agit-il pas plutôt de graves contrefaçons des positions traditionnelles ? Ces différences ne sont-elles pas plutôt le résultat direct des fausses idéologies d'inspiration occidentale et des déformations des conceptions normales du monde hindou contre lesquelles Guénon a protesté et, partant, le

produit des livres comme ceux qu'il a critiqués dans ces ouvrages, articles et comptes rendus pendant quelque trente années ?

Ceci est un aspect de la portée profonde et multiple des *Etudes sur l'Hindouisme* de Guénon, chose qu'aucun lecteur occidental ignorant l'état de fait du monde indo-pakistanais ne serait en mesure d'apprécier de lui-même. Cette portée ne s'étend pas seulement au passé et au présent ; le livre est encore plus important pour l'avenir. L'Inde et le Pakistan se sont déjà fait la guerre une fois en 1965. Rien ne dit que cela ne se reproduira pas. Et il n'est pas entièrement impossible que cette fois cela déclenche une guerre terriblement destructive, sinon une guerre mondiale. Les efforts déployés pour trouver des solutions politiques ne peuvent avoir qu'un succès temporaire et même illusoir. Une paix véritable dans le sous-continent ne peut être fondée que sur une compréhension et un respect mutuel des doctrines traditionnelles tant de la part des Hindous que de celle des Musulmans. C'est là que Guénon peut servir de guide pour les deux, parce que les deux sont susceptibles de faire les mêmes erreurs dans le contexte de l'âge moderne — erreurs que Guénon a dénoncées dans le présent livre.

Etant donnée l'unité doctrinale de base de toutes les formes traditionnelles et la similitude de leurs conditions de vie, je dirais qu'en défendant ainsi l'Hindouisme contre les erreurs de l'esprit moderne, Guénon a défendu en même temps l'Islam. Alors je souhaite que, même si les Hindous ne lisent pas ce livre attentivement, les Musulmans le fassent. Car je me remémore ce que le grand maître soufi du XX[e] siècle, Mawlana Ashraf Ali Thanvi a dit à ses disciples un jour de 1930 environ : « Telles que je vois les choses, les défenseurs de l'Islam viendront maintenant d'Europe » (11). C'était exactement l'époque à laquelle l'œuvre de Guénon prenait une forme plus

(11) Les paroles de Mawlana Ashraf Ali Thanvi ne manquent pas d'une certaine concordance avec les initiatives connues, prises précédemment par le groupe d'Abdel-Hâdi Aguéli avec la bénédiction du Cheikh Abder-Rahman Elish el-Kébir.

complète et qu'il abordait les études sur le *Taçawwuf* (12). Et je crois fermement que Guénon est le guide intellectuel dont les Musulmans ont spécialement besoin aujourd'hui pour faire face aux tentations et aux provocations de la civilisation moderne, de même que les hommes appartenant à toutes les traditions.

Mohammad Hassan ASKARI.

NOTICES SPÉCIALES

Ad 5. *Sur la langue ourdou.*

Dans le continent indo-pakistanais, on parle quelques 200 langues. Pendant la domination islamique, qui débuta par le caliph 'Umar I, ce fut d'abord l'arabe, puis, pendant presque mille ans, ce fut le persan qui servait non seulement de langue officielle et administrative, mais aussi comme lingua franca et langue culturelle et intellectuelle, étant donné que les Grands Mogols gouvernaient le continent entier. Mais les masses avaient leurs langues régionales.

La diffusion de l'Islam fut toujours due à l'activité privée des derviches et des mystiques, qui se mêlaient des gens de toutes les classes. Ce sont eux qui ont produit la littérature religieuse, surtout sur les dogmes et sur la philosophie de ces dogmes, dans maintes langue indienne : sindhie, tamoule, malayalame, gujratie, bengalaise, etc. Les Musulmans écrivaient ces langues toujours et partout

(12) Précisons à cette occasion que Guénon, qui avait été rattaché à la voie ésotérique de l'Islam depuis 1911, s'était aussitôt occupé sérieusement du projet de la Mosquée de Paris, mais « les choses n'ont malheureusement pas abouti avant la guerre » (de 1914). En outre « il devait y avoir une Université islamique... ». Après la guerre, avec l'arrivée de certains personnages, tout dévia et il se désintéressa de ces projets. — On peut remarquer, d'après ce que nous signalons dans ces deux dernières notes, que la position islamique de René Guénon apparaît tout autre qu'un fait personnel privé et sans signification quant à l'orientation intégrale de son œuvre même et de son influence.

en caractères arabes, dans le but de rapprocher les gens du Saint Coran.

Pour diverses raisons, internes et externes, l'ourdou se répandit plus que les autres langues. Cette langue a souvent changé de nom : rikhta, hindi, hindoui, hindoustani, entre autres, mais le mot ourdou l'a emporté. Le dernier empereur mogol a laissé même une anthologie de ses poèmes dans cette langue populaire.

Quand les Anglais obtinrent leurs premières possessions territoriales au 18e siècle, ils essayèrent de couper les gens du persan, pour des raisons plutôt missionnaires. Voyant la diffusion de l'ourdou dans le pays, ils l'inondèrent de littérature chrétienne. Dans des buts politiques, ils encouragèrent d'autre part les Brahamanistes à l'écrire en caractères dévanagaris ; on essaya aussi de le latiniser.

Le défi fut relevé par les Musulmans, qui remplirent aisément cette langue de littérature islamique. Les Anglais décidèrent alors de le remplacer par l'anglais comme langue officielle de l'Inde britannique ; et au titre de littérature anglaise, les écoliers lisaient des poèmes et des romans chrétiens.

Dès 1858, les Anglais parvinrent à se subtituer à la dynastie musulmane des Mogols, mais ils ne possédèrent que les 3/5 du pays, le reste continuait d'être gouverné par les souverains indigènes, plus ou moins indépendants mais alliés des Anglais. Sous la pression anglaise, ceux-ci remplacèrent le persan par l'ourdou comme langue officielle. Ce fut ainsi à Haïderabad dans le sud, de même à Kachmir dans le nord, et partout ailleurs. L'Université du Haïderabad remplit l'ourdou de littérature scientifique moderne aussi : mathématique, médecine, chimie, physique, astronomie, droit, etc.

On peut dire qu'après l'arabe, ce sont l'ourdou, le persan et le turc qui sont les langues musulmanes les plus riches du monde quant à la littérature religieuse islamique.

Mohammad HAMIDULLAH.

Ad 7. *Sur la notion des « Gens du Livre »* (Ahl al-Kitâb)

Dès l'époque du Prophète, les Juifs et les Chrétiens furent sans hésitation inclus parmi les « Gens du Livre ». Les Mages zoroastriens furent aussi reconnus par le Prophète comme Gens du Livre, mais il interdit d'épouser les Zorostriennes (probablement à cause de leur loi de khuvedhvagdas, ou mariage avec les proches parents comme frère, père, fils etc.), et de consommer la bête égorgée par les membres de cette religion (probablement parce qu'ils abattaient par la nuque au lieu de la gorge).

Dans l'Inde-Pakistan, les juristes du temps des Grands Mogols semblent avoir reconnu aux Brahmanistes la qualité d'*Al-al-kitâb*. Car les souverains et les princes, entre autres, épousaient les femmes brahmanistes qui gardaient leur religion. Shah Jahân, bâtisseur du Tâj Mahal, fut un des empereurs les plus religieux de cette dynastie. Dans les ruines de son palais, dans le Fort Rouge à Delhi, il y a encore aujourd'hui un temple brahmaniste pour les besoins cultuels des Brahmanistes dans le harem impérial.

En effet, les Brahmanistes affirment que les Védas et le Puranas sont les livres révélés de Dieu, de Brahma. Les Brahmanistes sont venus dans l'Inde comme envahisseurs, quelque mille ans avant Jésus, à partir de Sumer (Iraq). Il y a lieu de croire qu'il s'agit des traditions d'Abraham. Entre nombreuses autres raisons, pensons à l'histoire brahmaniste de Rama et de Sîta avec le roi du Ceylan, qui est au fond la même que celle d'Abraham et de Sara avec le roi d'Egypte. (Non seulement Brahma peut être rapproché d'Abraham mais aussi Rama avec Ab-Râm, ancien nom d'Abraham) (*).

De très orthodoxes commentateurs du Coran dans le continent indopakistanais ont pensé que le prophète coranique Dhû-l-Kifl n'est autre que Bouddha de Kifl (Kapilavastu), et que le Figuier de la sourate 95 se réfère au Figuier sauvage, à l'Arbre de Bodi des Bouddhistes, sous lequel Bouddha reçut sa première illumination.

On peut penser que ce ne sont là que des hypothèses — basées toutefois sur des correspondances symboliques — et il n'est pas obligatoire de les accepter dogmatiquement.

Mohammad HAMIDULLAH.

(*) Sur le rapport symbolique et historique existant entre *Abraham* et *Brahma* et les conséquences qui en découlent, on se rappellera ce que nous avons rapporté et dit nous-même dans les *E.T.* de nov.-déc. 1964 (*Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe « Om » : 2. Complémentarisme de formes traditionnelles*). M. VALSAN.

MAÇONNERIE TEMPLIÈRE, MAÇONNERIE JACOBITE et MAÇONNERIE ECOSSAISE

Les découvertes géologiques et paléontologiques qui se multiplient à notre époque confirment unanimement les thèses « scientistes » de ceux qui les opèrent : c'est-à-dire l'évolutionisme généralisé et la descendance animale de l'homme. Les répercussions de telles découvertes sur la mentalité de notre époque sont considérables. On sait, par exemple, l'influence que les fouilles du R.P. Teilhard de Chardin, sur lesquelles il a basé sa philosophie, ont exercé dans l'enseignement courant de la religion catholique, où désormais les idées de progrès et d'évolution ont pour ainsi dire force de loi. Guénon a donné l'explication très simple de cette confirmation par les « faits » des théories les plus antitraditionnelles de la science moderne. Ces résultats sont la conséquence de la « solidification du monde » qui rend le Cosmos de plus en plus semblable (du moins en apparence) à l'image que s'en font les « scientistes » qui règnent sur la pensée et sur le comportement journalier de nos contemporains. Les paléontologues et les préhistoriens ne peuvent mettre au jour, parmi les vestiges des antiques civilisations, que ceux qui ont trait à la vie matérielle la plus « grossière », les vestiges de l'activité spirituelle des premiers hommes ayant entièrement disparu (1).

Cependant, Guénon lui-même a remarqué que, de nos jours, un grand nombre de documents sortent de l'ombre et confirment d'une manière éclatante certaines des positions de la science traditionnelle. Pour nous, cela est dû au fait que « quand les portes de

(1) Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des temps*, pp. 129-130.

l'enfer s'ouvrent, les portes du ciel s'ouvrent également ». Cette mise au jour est très souvent l'œuvre de chercheurs qui n'ont aucun souci d'ordre doctrinal. La chose est particulièrement visible dans le domaine des études maçonniques, où des publications récentes sont venues appuyer d'une manière assez inattendue un grand nombre des vues de Guénon.

C'est pourquoi, quand nous avons entendu, au cours d'une discussion sur la Maçonnerie (2), annoncer la publication prochaine d'un ouvrage posthume de René Le Forestier, où cet auteur, à l'autorité incontestée en matière historique, faisait table rase de la « fable » relative à l'ascendance templière de l'Ordre maçonnique, nous avons éprouvé quelque surprise. Pour la première fois depuis la mort de Guénon, une des idées auxquelles il tenait le plus serait-elle battue en brêche? Quand le livre de Le Forestier parut enfin, nous nous sommes hâté de l'acquérir (3).



Dans la préface de cet ouvrage, M. Antoine Faivre retrace la brillante carrière universitaire de René Le Forestier, qui fut professeur au collège Sainte-Barbe, et qui ressentait un curieux attrait pour cette Maçonnerie dans laquelle il semble n'avoir jamais songé à entrer. Le livre, « bourré de documents inédits et fruit de vingt-deux années de labeur » (p. 9), a été terminé en 1950. M. Faivre est visiblement un admirateur enthousiaste des « méthodes de la recherche historique telle qu'on la pratique actuellement ». On est surpris, toutefois, de la confiance qu'il accorde à la psychanalyse pour l'interprétation des légendes et des symboles maçonniques qui, dit-il, « mériteraient d'être étudiés selon les méthodes comparatives de Mircea Eliade, et pourraient servir d'exemples pour illustrer une psychologie analytique que C. G. Jung a déjà enrichie par ses études de textes alchimiques »

(2) Nous avons parlé de cette discussion dans les *E.T.* de septembre 1969, p. 206, n. 7.

(3) René Le Forestier. *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles* (Aubier, Edition Montaigne, Paris).

(p. 13). Voilà M. Mircea Eliade, maître incontesté de l'histoire des religions, et qui a su donner à cette science un caractère nettement en harmonie avec l'esprit traditionnel, en bien discutable compagnie... Mais c'est à M. Alec Mellor, présenté par M. Faivre comme « l'un des auteurs qui ont le plus profondément pensé le problème maçonnique dans son ensemble » (p. 7), qu'a été confié le soin de rédiger l'introduction de l'ouvrage.

On connaît dans leurs grandes lignes les idées de M. Alec Mellor, qui considère notamment le secret maçonnique comme « fictif » (p. 15). Dans son introduction, il préconise l'instauration d'une nouvelle science pour laquelle il propose le nom de « maçonnologie ». Cette science, nous dit-il, suivrait les voies que « la science allemande a eu l'honneur de tracer » et « réaliserait enfin l'application à l'histoire maçonnique des méthodes de l'histoire scientifique moderne ». Pour la réalisation de ce dessein, M. Alec Mellor compte beaucoup sur les organismes officiels. « Il manque, dit-il, à la Sorbonne ou à l'Ecole des Hautes Etudes une chaire d'histoire de la Franc-Maçonnerie et un séminaire de recherches, et le C.N.R.S. se devrait d'orienter ses chercheurs dans la direction de cette mine encore inexploitée » (p. 16). En somme, la « maçonnologie », ce serait tout simplement l'étude de la Maçonnerie d'un point de vue *exclusivement profane*, conformément aux « postulats du rationalisme », mis en œuvre selon les méthodes en honneur dans les milieux universitaires. Une telle démarche est parfaitement normale dans le monde moderne; et, bien entendu, tous ceux qui n'accordent au point de vue profane aucune valeur en matière d'initiation seront toujours en droit de tenir pour nulles et non avenues les considérations de la « maçonnologie », dès lors qu'elle prétendrait sortir de son domaine propre, où la Maçonnerie est considérée comme une société parmi tant d'autres et non pas comme une organisation avant tout initiatique.

M. Alec Mellor nous dit que Le Forestier, qu'il tient pour un maître dans cette nouvelle science, a notamment montré comment, à la fin du XVIII[e] siècle, « le *sentiment religieux refoulé, au sens psychanalytique,* avait refait surface sous des formes psychopathiques,

parfois démentielles » (p. 17). Des explications autres que psychanalytiques pourraient être données (et l'ont été) de l'irruption des phénomènes psychiques dans la Maçonnerie (4).

Comme il est naturel à un adversaire du secret, M. Alec Mellor n'a que dédain pour ceux qui admettent une filiation possible entre l'Ordre du Temple et la Maçonnerie. Les jugements de cet auteur sont définitifs et sévères. Le « bobard templier », dit-il, est une « légende absurde, rejetée par tous les historiens authentiques » (p. 17), et œuvre d'un « faussaire de génie ». Il semble même que M. Mellor rejette, avec la légende templière, toutes les autres « légendes » (5) incorporées aux rituels maçonniques, et aussi celles qui nous ont été conservées dans les *Old Charges*, c'est-à-dire la « Légende du Métier », qu'il n'est pas question évidemment de prendre au sens littéral, mais qui a un sens symbolique extrêmement important (6).

(4) M. Alec Mellor est justement sévère pour Willermoz et les *Nodo-Raabs* de la « Loge élue et chérie ». Il écrit : « Des années durant, les plus hauts initiés avaient été dirigés par une authentique aliénée, Mme de Vallière, somnambule qui écrivait inlassablement sous la dictée de l'Au-delà. Ce ne fut qu'au cours d'une séance de la Société lyonnaise d'histoire de la médecine du 26 mars 1958 que cet aréopage de spécialistes tira au clair le Grand Arcane, et lui donna la forme qui convenait, celui d'un diagnostic » (p. 20). Que la chanoinesse de Vallière ait été une obsédée sexuelle, cela ne fait aucun doute. Etait-elle une « authentique aliénée » ? Remettons-nous-en sur ce point aux éminents spécialistes dont nous parle M. Mellor. La médecine moderne, on le sait, commet parfois des erreurs de diagnostic quand elle s'occupe des vivants ; mais jamais quand elle s'occupe des morts ; et la patiente en question (la chanoinesse de Vallière) a été portée en terre voici deux siècles bientôt.

(5) Nous rappelons qu'étymologiquement la « légende » est « ce qui doit être lu ». Tel est encore le sens qu'a ce mot dans le langage de la liturgie catholique, notamment quand elle parle de la « légende » d'un saint. C'est pour cela que Jacques de Voragine a intitulé son œuvre *Légende dorée*. Un grand nombre de faits rapportés dans les légendes des saints ayant un caractère merveilleux, le mot « légende » en est venu à désigner un fait extraordinaire, puis incroyable, et enfin fabuleux.

(6) Indépendamment de la Légende du Métier, qui a en somme un caractère « officiel », d'autres légendes maçonniques nous sont parvenues par des canaux divers. M. Alec Mellor, après Albert Lantoine, cite la suivante, rapportée par

On aura peut-être remarqué que les positions de MM. Antoine Faivre et Alec Mellor sont celles-là mêmes que René Guénon a combattues d'un bout à l'autre de son œuvre, et qui constituent en quelque sorte l'« armature » idéologique du monde moderne. Nos lecteurs ne s'attendent pas à ce que nous recommencions le travail accompli par celui qui a dénoncé magistralement les illusions quant aux possibilités de la « méthode scientifique » appliquée indistinctement *à tous les domaines, les superstitions modernes de* l'évolution et du Progrès qui ont abouti à un véritable maquillage de l'histoire, la nullité de l'érudition « extérieure » en matière d'initiation, les conséquences néfastes de toute méconnaissance de la nature et de la « valeur » du « secret royal », le caractère inquiétant de la psychanalyse, etc. Il est beaucoup plus utile de prendre le texte de René Le Forestier et d'examiner s'il correspond véritablement à ce qu'ont voulu y voir ses deux présentateurs.

*
**

Ce qui nous a tout de suite frappé à la lecture de l'ouvrage, c'est que le contenu ne correspond absolument pas à ce qu'on serait en droit d'en attendre,

l'auteur anglais Oliver : « L'ancienne tradition maçonnique affirme que notre société existait avant la création de ce globe terrestre, à travers les différents systèmes solaires » (p. 16). Cette assertion, qui n'est extraordinaire qu'en apparence, peut très facilement s'interpréter ainsi du point de vue de la doctrine traditionnelle. Si, en dehors de la planète Terre, il existe dans notre monde d'autres globes porteurs de la vie, cette vie doit comporter, pour chaque globe, un état « central » analogue à ce qu'est sur terre l'état humain ; et les êtres en possession de cet état doivent avoir à leur disposition quelque chose de comparable à ce qu'est la Maçonnerie pour l'homme occidental d'aujourd'hui, et, d'une façon plus générale, à ce qu'est l'initiation pour le règne hominal. — Bien entendu, quand nous employons le « si », nous n'oublions pas que la vie est l'une des cinq conditions de l'existence corporelle, et qu'en conséquence tout ce qui est « corps » est vivant. Les biologistes, paléo-biologistes et astro-biologistes actuels, qui font dépendre la vie d'étroites conditions de température, de composition chimique et autres choses semblables, n'ont aucune idée des possibilités de manifestation de la Vie, possibilités qui sont réellement indéfinies.

vu son titre. Ce contenu, en effet, traite uniquement de la Stricte Observance allemande et du Régime Rectifié, ce qui est bien loin de constituer la Maçonnerie templière. Cette dernière comprend avant tout le grade de *Knight Templar,* extrêmement répandu dans les pays de langue anglaise et surtout en Amérique (où il constitue le dernier degré du Rite d'York), et les 30e et 33e degrés du Rite Ecossais Ancien et Accepté, Rite répandu dans le monde entier. Que, sur les 975 pages serrées que comporte l'ouvrage de Le Forestier, l'auteur n'ait pas même pensé à en consacrer une seule aux grades ultimes des deux Rites les plus universellement pratiqués, c'est là une de ces inconséquences qui ne sont pas rares chez les érudits profanes ; mais, nous l'avouons, cela nous laisse un peu perplexe (6 *bis*).

Les Livres II, III et IV sont consacrés à Willermoz et au Rite Ecossais Rectifié, et le Livre premier aux débuts de la Stricte Observance. Ces sujets, depuis cinquante ans, ont été si souvent abordés sous tous leurs aspects qu'ils pourraient risquer de n'intéresser que les curieux d'érudition maçonnique (7). Il en va tout autrement pour les chapitres I et II du Livre premier, qui abordent des questions essentielles quant à l'origine de la Maçonnerie templière.

Et tout d'abord, nous devons dire que bien des faits relatés ne nous semblent pas répondre à ce que M. Alec Mellor annonçait dans son introduction. Ce dernier, à propos de la légende templière, écrivait : « Quel faussaire de génie l'avait-il forgée? Tel demeu-

(6 bis) Dans l'ouvrage de Le Forestier sur les Elus Coëns, les pages les plus discutables étaient celles de la IIe partie, où l'auteur avait esquissé une histoire de ce qu'il appelait la « tradition occultiste ». Un tel « reproche » ne peut s'adresser à l'ouvrage actuel, et il faut même dire que les défauts signalés par Guénon dans le premier sont beaucoup moins apparents dans le second. On sait que Guénon attribuait ces défauts à la formation universitaire de l'auteur, formation dont les tendances anti-traditionnelles furent particulièrement accentuées entre les deux guerres. Nos lecteurs savent que depuis lors une certaine évolution s'est produite, dont il y a tout lieu d'espérer qu'elle ira s'affermissant.

(7) Il s'y trouve en particulier une masse non négligeable d'informations sur les « Clercs du Temple », le Rite (russe) de Mélésino, le Rite suédois et le Rite (allemand) de Zinnendorf.

rait le problème extrêmement difficile que R. Le Forestier a saisi à bras le corps, et dont, on peut le dire, il a donné la solution ». Et, un peu plus loin, faisant allusion au caractère peu attrayant qu'offre la lecture de certaines pages, M. Mellor ajoutait : « Il ne faut pas le nier, la lecture de tels chapitres appelle un réel effort, et l'on mesure ce que dut être l'effort de l'auteur. Du moins sommes-nous largement payés de notre peine à la contemplation — éblouissante ! — du trésor qui nous est découvert » (p. 21). Voilà bien de l'enthousiasme. Mais, quand on lit le texte de Le Forestier, on se rend bien compte que cet historien — et c'est tout à son honneur — ne se fait guère d'illusion sur la portée profonde de ses découvertes, et en tout cas ne se flatte pas d'avoir résolu l'énigme constituée par le Templarisme maçonnique. Par exemple, parlant du baron de Hund (8), qu'il déclare atteint de « folie maçonnique » à cause de son goût pour les hauts grades, il voit en lui « le metteur en scène d'une gigantesque mystification ». Mais cela ne l'empêche pas de reconnaître très loyalement les obscurités qui abondent dans tout ce qui entoure cette affaire : « L'origine du Rite allemand qui prit le nom de Maçonnerie Rectifiée est des plus obscure. Son fondateur n'était pas un vulgaire aventurier... Il n'en a pas moins brouillé la piste (9) à plaisir... et il semble bien qu'il ne fut qu'un prête-nom derrière lequel s'abritaient de discrets collaborateurs » (p. 103). Un peu plus loin, Le Forestier ajoute à propos des rituels du nouveau Régime : « Le thème fondamental du système fut la légende templière-jacobite. Comment était-elle parvenue jusqu'au fond de la Saxe et pourquoi apparaît-elle subitement alors que rien ne faisait prévoir son entrée en scène ? Le problème est resté jus-

(8) Nous avons donné, dans les *E.T.* de janvier-février 1969, deux résumés de la vie du baron de Hund et de l'histoire de la Stricte Observance : l'un avec des citations d'Henri-Félix Marcy, l'autre avec des citations d'un collaborateur du *Symbolisme* qui signe *Eques a Zibelina* (pp. 17-18 et 38-39).

(9) On pense ici au Fidèle d'Amour Boccace qui, interrogé par des « humanistes » de son temps sur l'identité de la Béatrice de Dante, se tira d'affaire en en faisant la fille du seigneur Portinari. Cette « légende » a eu tant de succès qu'elle a subsisté six siècles avant que Luigi Valli la fît sombrer dans le ridicule.

qu'à présent insoluble » (p. 111). Et, précisément, à propos de cette « légende jacobite », qui n'a pas eu d'influence que sur la Stricte Observance, Le Forestier remarque : « Par suite de quelle association d'idées la légende templière fut-elle mariée à la légende jacobite, c'est ce qu'il est impossible d'établir d'une façon documentaire... En tout cas, l'association des deux légendes s'est produite indubitablement en France, mais elle n'y trouva d'écho que dans quelques grades isolés » (p. 107).

On le voit, alors que M. Alec Mellor nous dit que Le Forestier a « donné la solution » de l'énigme constituée par l'origine de la Maçonnerie templière et jacobite, Le Forestier nous dit : « Le problème est jusqu'à présent resté insoluble ». Nous voudrions maintenant nous arrêter quelque peu sur trois points qui ont attiré notre attention au début de l'ouvrage. Ces trois points ont trait à la survivance de l'Ordre du Temple en Ecosse, à l'apparition des premiers grades templiers et à la Maçonnerie jacobite.



A propos des rapports des Templiers avec l'Ecosse, nous trouvons un curieux renseignement emprunté par Le Forestier à W. Begemann, auteur allemand que M. Alec Mellor (p. 16) reconnaît lui-même comme un « historien authentique ». Voici ce passage : « Begemann fait remarquer qu'il y avait eu des Templiers en Ecosse jusqu'en 1563, année où ils s'étaient unis aux Chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem, dont le Grand Maître les représentait officiellement » (p. 107). Se rend-on compte de la portée d'un tel renseignement ? L'argument principal contre l'hypothèse d'une transmission entre Templiers et Francs-Maçons résidait dans le « gouffre » qui existe entre 1314, date de la ruine du Temple, et 1750, date approximative de l'apparition des premiers grades templiers. Et voilà que, selon un « historien authentique », ce gouffre est comblé plus qu'à moitié ! Si l'on considère que peu après 1563 commencèrent à se manifester plusieurs organisations « rosicruciennes » dont certaines, un siècle plus tard, eurent très

vraisemblablement des rapports avec les débuts de la Maçonnerie spéculative, il faut bien convenir que le gouffre est bien prêt d'être logiquement comblé.

*
**

Tout le chapitre I du Livre premier expose les tentatives de l'auteur pour découvrir, antérieurement à l'activité maçonnique du baron de Hund, des traces de Templarisme dans la Maçonnerie allemande. Ces recherches ne sont pas restées sans résultat. Dès 1733, nous dit l'auteur, il y avait en Allemagne un Rite, pratiqué notamment à la Loge « Les Trois Globes » de Berlin, et qui faisait suivre les trois grades symboliques de deux autres degrés : le Chevalier de Saint André du Chardon, et le Chevalier de Dieu et de son Temple. Ce dernier avait nettement un caractère templier (p. 85 sqq).

On remarque ici déjà la liaison entre le Temple et l'Ecosse, dont le patron est saint André et dont la plus haute dignité chevaleresque est l'Ordre du Chardon. Mais ce qu'il y a de plus important, c'est de trouver dès 1733 un grade templier en Allemagne. Il faut donc abandonner la thèse généralement admise par les historiens, et selon laquelle on ne trouve pas trace d'un haut grade en Maçonnerie avant la date de 1740 (10).

Mais la date de 1733 est encore intéressante à un autre titre. 1733, c'est l'année où la Maçonnerie spé-

(10) Citons par exemple Marcy : « La folie des Hauts Grades commence vers 1740 » (*Essai sur les origines de la Franc-Maçonnerie et l'histoire du Grand Orient de France*, t. II, p. 61). — Cette thèse est basée sur la décision suivante édictée par la première Grande Loge de la Maçonnerie française, en date du 11 décembre 1743 : « Ayant appris depuis peu que quelques Frères se présentent sous le titre de Maîtres Ecossais, dans certaines Loges et revendiquent des droits et des privilèges dont il n'existe aucune trace dans les archives et usages de toutes les Loges établies sur la surface du globe, la Grande Loge, afin de maintenir l'union et l'harmonie qui doivent régner entre tous les Francs-Maçons, a décidé que tous ces Maîtres Ecossais, à moins qu'ils ne soient Officiers de la Grande Loge ou de toute autre Loge particulière, doivent être considérés par les Frères à l'égal des autres apprentis ou compagnons, dont ils devront porter le costume sans aucun signe de distinction ».

culative fut introduite en Allemagne (11). Sa première Loge fut fondée à Hambourg. Puisque, cette année même, on trouve en Allemagne un atelier pratiquant à la fois les trois grades bleus et deux hauts grades (l'un écossais et l'autre templier), on est en droit de se demander si les cinq grades ne furent pas « importés » en même temps d'Angleterre, les grades bleus « officiellement » et les deux autres secrètement. A cette question, on ne peut pour le moment donner une réponse affirmative. Mais le seul fait qu'elle puisse être posée bouscule singulièrement les systèmes confortables que trop d'historiens de la Maçonnerie perpétuent assidûment en se copiant les uns les autres. Car le conformisme intellectuel, en Maçonnerie, n'est pas le fait de ceux qui tiennent avant tout à se référer aux principes traditionnels : ceux-ci — oserons-nous le dire ? — feraient plutôt figure de « contestataires ».

*
**

Revenons maintenant sur l'association de la légende templière avec la légende jacobite (12), que Le Fores-

(11) « Findel dit que dès 1730 des Loges temporaires, consacrées à la diffusion de la science maçonnique et à l'étude du rituel, furent formées en plusieurs points de l'Allemagne. Mais la première Loge régulière fut fondée à Hambourg en 1733, sous une charte de lord Strathmore, Grand Maître d'Angleterre, Loge qui cependant n'entra vraiment en activité que quatre ans plus tard. Ses progrès furent lents tout d'abord » (*Encyclopédie* de Mackey, t. I, à l'article *Germany*).

(12) L'histoire du mouvement jacobite est si intimement liée aux vicissitudes politico-religieuses de la Grande-Bretagne qu'il n'est pas inutile de rappeler la succession des Stuarts à partir de leur accession au trône d'Angleterre : Jacques Ier (Jacques V en Ecosse), presbytérien, fils de Marie Stuart et de Darnley ; Charles Ier, anglican, fils du précédent, qui fut détrôné et décapité durant le « protectorat » de Cromwell ; Charles II, anglican, fils du précédent, qui fut ramené sur le trône par le général Monk ; Jacques II (Jacques VI en Ecosse), catholique, frère du précédent, qui fut détrôné par son gendre Guillaume d'Orange et se réfugia en France où Louis XIV lui donna pour résidence le château de Saint-Germain ; Guillaume d'Orange, calviniste, qui régna conjointement avec son épouse Marie, fille de Jacques II ; Anne Stuart, anglicane, autre fille de Jacques II. Avant sa mort, Anne désigna pour lui succéder, non pas son frère Jacques, dit le « chevalier de Saint-Georges »,

tier reconnaît s'être effectuée en France, et dont il déclare le processus « impossible à établir d'une manière documentaire ». L'historien s'est trouvé ici en butte à une de ces « limites de l'histoire » qui ne sont pas toutes des limites d'ordre chronologique. Le lien entre le Temple et le mouvement jacobite est à la fois historique et symbolique : ce lien, c'est l'Ecosse, — l'Ecosse, dernier abri des Templiers, mais aussi berceau des Stuarts et refuge de leurs derniers partisans. Que l'association des deux légendes se soit effectuée en France et plus précisément à Paris, il faut sans doute voir là une autre correspondance symbolique. Car c'est de France, et surtout de Paris, que les Templiers partirent pour se réfugier en Angleterre, puis en Ecosse, et c'est d'Ecosse (et aussi d'Angleterre) que les Jacobites vinrent se réfugier en France. Bien entendu, que la « légende » jacobite dans la Maçonnerie ait avant tout une signification symbolique, cela n'empêche nullement que les partisans des Stuarts, et les Stuarts eux-mêmes, aient pu exercer une influence très réelle sur la structure extérieure et aussi sur les destinées de l'Art Royal (13). Il subsiste encore aujourd'hui, dans l'échelle des 33 degrés du Rite Ecossais Ancien et Accepté, un grade qui porte dans son nom une trace de cette influence. Ce grade est celui de « Grand Ecossais de la Voûte sacrée de Jacques VI », qui est le 14e du Rite et le dernier des « grades de perfection » (14). Son symbolisme n'a pas de rapport avec l'histoire des Stuarts, mais bien plutôt avec la Tradition primordiale. On

mais un membre d'une autre branche des Stuarts, l'électeur de Hanovre, qui prit le nom de Georges Ier. Tous ceux qui, après la déposition de Jacques II, tentèrent de lui faire recouvrer son trône, et qui, après sa mort, combattirent en faveur du chevalier de Saint-Georges sont désignés sous le nom de Jacobites. — Quelques historiens, parmi lesquels Albert Lantoine, ont parfois confondu Guillaume d'Orange et Georges Ier : car les érudits eux aussi peuvent avoir leurs défaillances.

(13) Guénon pensait que les Stuarts avaient joué dans la Maçonnerie au moins « un rôle d'apparat » (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. I, p. 298).

(14) C'est d'ailleurs un grade assez important pour que certains Suprême Conseils le fassent conférer dans sa plénitude rituélique, et non pas « par communication », comme cela se pratique pour les grades mineurs.

y trouve en effet la pierre cubique à pointe tronquée (hiéroglyphe du Pôle), et le rituel évoque le sacrifice d'Abraham sur le mont Moriah (équivalent judaïque du mont Mérou). La Loge est censée représenter le Saint des Saints, « qui n'est éclairé ni par le soleil ni par la lune », parce qu'il est en dehors de la succession des jours et des nuits, et même en dehors de toute succession, c'est-à-dire dans l'« éternel présent » (15).

Mais le mouvement jacobite n'a pas influé seulement sur la Maçonnerie des hauts grades. La Maçonnerie bleue a été elle aussi touchée, mais il faut bien préciser, comme Le Forestier l'a d'ailleurs noté, qu'il s'agit uniquement de la Maçonnerie française. Cette dernière, pourtant, avait été importée d'Angleterre par des Maçons « modernes », très opposés aux Stuarts. Sa première Loge, « Au Louis d'argent », date de 1725. Dès 1735, la Maçonnerie française se donne un Grand Maître. Qui choisit-elle pour cette dignité ? Sir Hector Macleane, « baronnet d'Ecosse », un Jacobite. Et qui le remplacera dans cet office ? Le comte de Derwentwater, autre Ecossais Jacobite (16). Et ces deux premiers Grands Maîtres n'étaient pas des Jacobites tièdes. Un frère de Derwentwater était tombé pour la cause des Stuarts, et Derwentwater lui-même, après avoir résigné la Grande Maîtrise, passera en Ecosse avec le prétendant Charles-Edouard (17), sera fait prisonnier à la désastreuse bataille de Culloden, et tombera sous la hache du bourreau après avoir adressé à sa femme, restée en France, une émouvante lettre d'adieu (18).

(15) Afin de n'être pas accusés de manquer de loyalisme envers leurs souverains de la maison de Hanovre, les Anglais ont dû changer le nom de ce grade, qui est devenu pour eux celui de « Grand Elu, Parfait et Sublime Maçon ». Les Américains ont suivi leur exemple.

(16) Cf. H.-F. Marcy, *Essai sur les origines de la Franc-Maçonnerie et l'histoire du Grand Orient de France*, t. I, p. 87 sqq.

(17) Surnommé le « Jeune Prétendant » : c'était le fils du chevalier de Saint-Georges.

(18) Sur l'activité jacobite des deux premiers Grands Maîtres de la Maçonnerie française, on peut trouver une documentation intéressante dans un ouvrage récemment paru : *La pre-*

Mais comment se fait-il que Désaguliers et les autres dirigeants de la Maçonnerie anglaise, tous partisans déterminés de la dynastie de Hanovre, soient restés sans réaction en voyant leur « fille aînée », la Maçonnerie française (dont pourtant ils visitaient assez fréquemment les ateliers), choisir pour Grands Maîtres des personnages aussi compromettants, et, pour tout dire, des conspirateurs qui avaient mis leur épée au service des Stuarts et fomentaient révolte sur révolte dans leur Ecosse natale? Quelle étrange complicité entre Orangistes et Jacobites! D'autant plus étrange que les *Constitutions* d'Anderson, relatant la fondation de la Grande Loge de 1717, débutaient par les mots « *After the rebellion* » (« Après la rébellion »), comme pour souligner que cette Grande Loge fut constituée à la suite (et sans doute en réaction) d'une révolte stuardiste (19). D'autre part, Macleane et Derwentwater semblent ne s'être livrés à aucune propagante jacobite auprès des Maçons français. On voit qu'il y a bien des énigmes dans l'histoire des origines maçonniques. Mais, pour qui ne croit pas au hasard et pense à relever certaines « correspondances », comme ces énigmes sont « parlantes » !

Si l'on doutait de l'importance particulière qu'a eue dans l'histoire de la Maçonnerie française l'action exercée à ses débuts sous le « couvert » des deux Grands Maîtres jacobites, un argument supplémentaire pourrait être tiré de faits singuliers qui se sont passés dans la première décennie de notre siècle. S'appuyant sur les résolutions(acceptées comme des oracles sans appel) des convents de Lyon et de Wilhelmsbad, un Maçon irrégulier qui était en même temps un occultiste de quelque talent, Charles Détré (Téder) entreprit, dans sa revue *Hiram*, une campagne d'une extrême violence à la fois contre le Templarisme maçonnique, contre René Guénon, alors au

mière Profanation du Temple maçonnique, par Pierre Chevalier (Librairie philosophique J. Vrin, Paris). Voir surtout le chapitre IV : « La fin des espérances jacobites ».

(19) Le directeur des *Archives de Trans-en-Provence*, Jean Barles, avait fait jadis dans sa revue d'intéressantes déductions à ce sujet. Guénon y fait une allusion (*Etudes sur la F.-M.*, t. I, p. 260).

début de son activité traditionnelle (20), et contre le Grand Orient, à qui était reproché notamment le fait de mentionner sur son « annuaire », en tête de la liste des Grands Maîtres, les noms de deux Ecossais jacobites. Le Grand Orient eut la faiblesse de céder aux criailleries de ses adversaires et modifia son annuaire en conséquence. Il fallut, bien des années plus tard, la découverte des « documents suédois », d'une indiscutable authenticité, pour que la liste des Grands Maîtres français fût de nouveau complétée par l'adjonction des deux partisans jacobites (21). La contre-initiation, à laquelle Téder appartenait très vraisemblablement, n'aurait certainement pas déployé de tels efforts si Macleane et Derwentwater n'avaient pas été *aussi* autre chose que des fidèles de l'infortunée descendance de Jacques II.

*
**

Nous reviendrons à l'occasion sur d'autres parties de l'ouvrage posthume de Le Forestier (22). Mais on peut voir dès maintenant que les Maçons « guénoniens » n'ont rien à redouter — tout au contraire —

(20) L'attitude de la contre-initiation à l'égard de René Guénon est curieuse à observer. Cette attitude a varié des attaques personnelles à la « conspiration du silence ». Mais Guénon a toujours considéré de tels comportements comme étant pour lui un « privilège ». Cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 125.

(21) Sur ces discussions au sujet des premiers Grands Maîtres de la Maçonnerie française, on peut trouver des détails intéressants dans les *Etudes sur la F.-M.*, t. I, pp. 283, 284 et 296. — Il n'est pas inutile de noter qu'antérieurement à sir Hector Macleane, la Maçonnerie française avait eu à sa tête (sans doute avec le titre de Grand Maître Provincial) le duc Philippe de Wharton, qui fut en Angleterre le porte-parole des opératifs. D'après M. Pierre Chevalier, Wharton et sa femme, pendant leur séjour à Paris, fréquentaient assidûment les milieux jacobites.

(22) L'histoire des « Supérieurs Inconnus », par exemple, mérite qu'on s'y arrête. — L'ouvrage de Le Forestier est si riche au point de vue documentaire que son étude attentive permet de résoudre plusieurs problèmes de l'histoire maçonnique. Par exemple, nous pensons qu'on ne pourra plus dire désormais que la première idée des grades chevaleresques se trouve dans le discours de Ramsay. Ce trop fameux discours a été prononcé en 1737 au plus tôt, et dès 1733 existaient les

des documents contenus dans ce livre, pas plus (si nous pouvons risquer une telle prédiction) qu'ils n'ont à redouter les documents qui pourraient éventuellement être mis au jour par les chaires universitaires de « maçonnologie » dont M. Alec Mellor souhaite la fondation. Pour le moment, et avant de terminer, nous rappellerons trois des principaux faits mis en lumière par Le Forestier, et nous les confronterons avec un quatrième fait sur lequel il nous a donné l'occasion de réfléchir :

1° L'Ordre du Temple s'est perpétué en Ecosse au moins deux cent cinquante ans après sa suppression officielle;

2° Les hauts grades sont plus anciens qu'on le pense communément : on en connaît des exemples dès les premières années de la Maçonnerie spéculative; et ces exemples sont templiers ou « écossais »;

3° La légende templière, dans la Maçonnerie, a été « mariée » à la légende jacobite; et ce « mariage » s'est effectué en France;

4° La Maçonnerie française, fondée par des Anglais « orangistes », a eu pour premiers dirigeants des Ecossais « jacobites ».

grades de « Chevalier de Saint-André du Chardon » et de « Chevalier de Dieu et de son Temple ». Voilà donc une erreur, que Guénon a combattue de 1910 (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, pp. 269-270) à 1950 (*id.* t. II, pp. 125-126), et qui, 20 ans après sa mort, est irrémédiablement ruinée par un document explicite. — Autre chose. La légende templière, telle qu'elle est relatée dans le grade de Chevalier de Dieu et de son Temple, est déjà très élaborée. C'est ici le lieu de rappeler que « quand on sait que la première mention connue de tel grade se trouve dans un document daté de telle année, on n'en est pas véritablement beaucoup plus avancé pour la connaissance des origines réelles de ce grade » (*Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 126), car des documents plus anciens ont pu disparaître, et d'ailleurs le grade a pu être pratiqué avant qu'il en soit fait mention dans un document. — Enfin nous nous posons toujours une question. Quel est donc ce « faussaire de génie » qui, selon M. Alec Mellor, aurait « inventé » cette « légende absurde » : le « bobard templier », et dont Le Forestier aurait réussi à percer l'incognito ? Car nous ne pouvons croire qu'il s'agit du baron de Hund. En 1733 il avait onze ans et, si précoces qu'aient pu être les enfants sous l'Ancien Régime, ils ne l'étaient tout de même pas à ce point.

Comment ne pas mettre tous ces faits en rapport avec l'extraordinaire « fortune » qu'a connue dans la Maçonnerie le mot « Ecossais »? Nous avons naguère, en partant d'une allusion fugace de René Guénon, proposé d'assimiler l'Ecosse (*Caledonia*) aux forêts mythiques de Calydon et de Brocéliande, et suggéré que l'Ecosse historique aurait pu abriter jusqu'à une époque assez avancée un centre initiatique en relations suivies avec le centre suprême, et qui aurait été ainsi un « substitut » particulièrement important de l'*Ultima Thulé*. Depuis lors, nous avons trouvé dans un récent ouvrage de Mme Françoise Le Roux des renseignements qui paraissent bien corroborer notre sentiment : « Thulé est, dans tous les textes antiques, le nom de la plus septentrionale des îles Shetland, au nord de l'Ecosse » (23). Il faut remarquer que Shetland signifie étymologiquement « terre de Shet », c'est-à-dire « terre de la stabilité » ; et il ne fait pour nous aucun doute que cet archipel, fort éloigné au nord des côtes écossaises, était de royaume de « Galehaut, sir des îles lointaines », par l'entremise duquel Lancelot communiquait avec la reine Genièvre (24).

En guise de conclusion, nous voudrions proposer une hypothèse que nous n'avons vu formulée nulle part, mais qui nous semble « cadrer » exactement, non seulement avec ce qu'on savait déjà sur la Maçonnerie jacobite, le Templarisme maçonnique et l'Ecossisme, — mais encore avec les informations de source

(23) Françoise Le Roux, *Introduction générale à l'étude de la Tradition Celtique*, t. I, p. 77, n. 57.

(24) Galehaut, dont le nom a un caractère celtique évident, est avec Lancelot le seul des chevaliers de la Table Ronde qui soit cité dans la *Divine Comédie* : c'est à l'occasion de la rencontre que fait Dante, au second cercle de l'Enfer, de sa cousine Françoise de Rimini. Le récit que fait cette dernière de sa fatale aventure avec Paul Malatesta se termine ainsi : « Pour nous, le livre (*Les Amours de Lancelot du Lac*) et celui qui l'écrivit furent Galehaut ». On voit que Dante souligne ici le rôle d'intermédiaire (de « pont ») joué par Galehaut. Bien entendu, l'histoire, moralement répréhensible, de Lancelot et de Genièvre doit être interprétée symboliquement. Lancelot est le candidat à l'initiation ; Galehaut est l'organisation initiatique (rattachée, au moins virtuellement, aux « îles lointaines ») ; et Genièvre est la souveraine Béatitude, assimilée à l'ivresse, comme dans certains textes rosicruciens (tels que l'*Ebrietatis Encomium*) où il est parlé de la Maçonnerie.

allemande que l'ouvrage de Le Forestier vient de mettre à la disposition des lecteurs de langue française. Voici cette hypothèse. La Maçonnerie « jacobite » serait une « couverture » utilisée par les prolongements du Templarisme subsistant en Ecosse, pour influer sur la Maçonnerie spéculative (et cela presque dès les origines de celle-ci) dans un sens traditionnel, et pour réparer la déchirure de 1717 par l'adjonction à la « Maçonnerie du Métier » d'une superstructure entièrement différente (constituée principalement par de nombreux vestiges des initiations chevaleresques), à laquelle, en raison des rapports de l'Ecosse avec l'*Ultima Thulé,* avec le Temple et avec les Stuarts, convient parfaitement le nom, qui lui est donné universellement, de « Maçonnerie Ecossaise » (25).

Denys ROMAN.

---

(25) Il va sans dire que tout cela dut se faire absolument en dehors de la Grande Loge d'Ecosse, Obédience strictement « symbolique » (c'est-à-dire ne légiférant que sur les trois premiers grades).

LE CENTRE ET LES QUATRE DIRECTIONS DANS LES TRADITIONS DE L'AMÉRIQUE CENTRALE

Nous avons vu que, chez les Mayas (1), l'une des déterminations symboliques de l'Axe du Monde est donnée par la direction du soleil, lorsque celui-ci se trouve au zénith. A cet axe zénith-nadir, on peut ajouter les deux lignes qui joignent les positions du soleil suivantes : d'une part celle du lever lors du solstice d'été à celle du coucher lors du solstice d'hiver ; d'autre part, celle du lever lors du solstice d'hiver à celle du coucher lors du solstice d'été. La croix horizontale ainsi obtenue est constituée par les diagonales d'un rectangle, qui figure l'étendue de l'univers terrestre ; elle est différente de la croix formée par les directions nord-sud et est-ouest, qui correspondent aux médianes de ce même rectangle. Mais elle n'en joue pas moins un rôle analogue, et il est facile de concilier les deux symbolismes, car si les quatre points des levers et couchers solsticiaux coïncident avec les quatre sommets du quadrilatère cosmique, les directions cardinales, en tant que médianes, représentent l'extension du rectangle dans les deux dimensions du plan, et peuvent, au même titre que les diagonales, être regardées comme les indices caractéristiques de la manifestation d'un degré de l'existence universelle (2).

(1) Cf. « Les Principes et leurs manifestations chez les Mayas et les Incas », in *Et. Trad.* nos 417 et 418.

(2) Ce rectangle était lui-même figuré par la grand'place du village, dont le centre, où les Indiens avaient coutume de planter un arbre, était considéré comme le cœur ou le nombril du pays.

L'univers total est schématisé par trois quadrilatères super-

Le Paradis terrestre, ce Centre du Monde, revêt lui-même diverses formes dans les traditions d'Amérique centrale. Pour les Chortis, c'est Tamoanchan, « Terre de l'Epervier-Serpent », dont l'hymne à Centeotl, rapporté par Sahagun, parle en ces termes : « le dieu du maïs est né à Tamoanchan, le lieu où il y a des fleurs, le lieu où il y a de l'eau et de l'humidité. » Pour les Quichés, c'est Paxil et Cayala, « où il y avait abondance d'aliments savoureux ». Pour les Toltèques, c'est Tula (ou Tulan, ou Tollan), qui signifie également « le Lieu de l'Abondance », ou, selon la figuration hiéroglyphique, le « Lieu des Roseaux ». Pour les Aztèques enfin, c'est Aztlan, qui veut dire : « Le Lieu de l'Aube », ou encore, d'après son idéogramme, « Le Site des Hérons blancs » (3).

posés, dont l'un correspond aux enfers, l'autre à la terre, le troisième aux cieux. Selon le Popol Vuh : « Ils [les dieux] parfirent la mesure de tous les angles du ciel, de la terre, la quadrangulation... La mesure des lignes, dans le ciel, sur la terre. »

Outre, cette croix de caractère solaire, il existe, dans le symbolisme des Chortis, une croix stellaire très remarquable. C'est celle que dessinent dans le ciel, à certaines périodes, la Voie lactée et le « chemin du Soleil », c'est-à-dire l'écliptique, ou le zodiaque, lesquels se coupent, sous un angle de 70° environ, entre Taureau et Gémeaux d'une part, entre Scorpion et Sagittaire d'autre part. Les Chortis représentent cette croix par une sorte de swastika dont les branches sont recourbées, et figurent deux serpents bicéphales, axés sur les quatre points cardinaux.

(3) Dans le Popol Vuh, au cours de l'histoire des migrations quiché, les trois fils aînés des chefs décident, à la mort de ces derniers et sur leur conseil, de partir pour l'Orient. « Nous allons, disent-ils, là où le soleil se lève ; c'est de là que viennent nos pères. » Et le texte ajoute : « Certainement, ils passèrent la mer, là-bas, au loin, à l'Orient, en allant recevoir leurs pouvoirs. Voici le nom du chef du pays où ils arrivèrent : le Gouverneur des Orientaux. Puis ils parvinrent devant le chef Nacxit, nom du grand chef... Voici qu'il leur conféra les insignes du pouvoir, tous leurs attributs... [Suit la liste des objets qu'ils rapportèrent] après avoir été de l'autre côté de la mer, pour recevoir l'écriture du Lieu de l'Abondance. » Or, ce « Lieu de l'Abondance », c'est Tulan, et Nacxit, chef du Royaume, semble bien être, soit le Roi du Monde, soit l'un de ses représentants. Nacxit offre un caractère nettement « solaire », et il paraît en outre avoir un rapport avec Quetzalcoatl-Kukulcan. Un chant nahuatl sur « Tolan » l'associe en effet à cette cité fabuleuse et l'appelle Nacxit Topiltzin. Sahagun parle également d'un lieu nommé Xocotitlan, « lieu

Il suffit de mentionner certaines des figurations symboliques de l'Axe du Monde, telles que la pyramide, au sommet de laquelle s'élève le temple, le tumulus funéraire, la stèle sous toutes ses formes, l'échelle (4), la corde (5) ; il faut par contre s'attacher plus spécialement aux emblèmes de l'arbre et du mât, car ils jouent un rôle considérable dans les civilisations méso-américaines.

L'Arbre de Vie intervient, en tant que canal de l'Essence divine, dans les diverses manifestations des Principes célestes. Certaines gravures montrent le dieu Ahpu émergeant de l'Arbre sacré, ou encore, sculptant sa propre image dans cet Arbre (6). On le voit aussi dresser un poteau fourchu, qui n'est autre que le pilier du monde. Camé, le prince des Enfers, détruit ce dernier, mais il est ensuite réparé par Hunhapu, le dieu du soleil et du maïs, qui s'affirme comme un restaurateur spirituel (7).

abondant en fruits », qui est sans doute identique à Tulan.

On se souviendra ici que les Incas avaient eux-mêmes reçus leur pouvoir du « Soleil » dans l'île Titicaca. Nacxit avait déjà donné, semble-t-il, aux ancêtres des Quichés, un objet mystérieux, sorte de paquet sans couture visible, appelé *tlaquimilli* par les Mexicains, qui était à l'origine d'une influence spirituelle, la « Force enveloppée » *(Pizom Gagal)*. M. Raynaud traduit Nacxit par « Pierreries-Gemmes », et pense que le contenu du paquet aurait pu être une pierre oraculaire.

En outre, le centre du monde est naturellement symbolisé par le temple ,au-dessus duquel luit le soleil zénithal, et en particulier par l'autel ; chez les Chortis, un trou creusé au pied de ce dernier, et destiné à recevoir le sang des sacrifices et le *boronte* (boisson sacrée), représente le nombril de la terre.

Par ailleurs, la forêt est assimilée au temple, en tant qu'elle est également propriété divine. Tout bois est sacré. Les objets du culte hors d'usage sont dispersés dans la forêt.

(4) « Le Deux Eb, dit le Chilam Balam de Chumayel, [Dieu] fit la première échelle pour descendre au milieu du ciel et au milieu de l'eau. »

(5) Selon le même texte « des ceintures, des cordes descendront du ciel le jour où les dieux en descendront. »

(6) La sculpture des statues en bois est soumise à un ensemble de rites et de pratiques qui témoignent de son caractère d'art sacré.

(7) Rappelons (voir « Les Principes et leurs manifestations... ») cette gravure du Chilam Balam de Chumayel, où l'on voit le Dieu solaire debout sur l'Arbre de Vie, entouré de ses douzes compagnons stellaires.

Ce qu'il y a de remarquable, dans la tradition dont le Popol Vuh est le livre sacré, c'est que le pilier cosmique est symbolisé par une série d'arbres, qui sont liés chacun à une figure divine, et qui correspondent par ailleurs à divers cycles temporels, tel que les « âges » et les phases du calendrier.

L'un de ces arbres est celui des Ahpu, ou *jicaro*, dans lequel s'incorpore la Présence divine manifestée par ces dieux, après qu'ils ont été sacrifiés par les Camé (8). Cet arbre est en relation, dans le calendrier, avec le passage du soleil au zénith et est représenté, parmi les repères de cet astre placés sur l'horizon, par une croix.

Fort important également est l'arbre sous lequel Ixquic, la déesse lunaire, faillit être sacrifiée sur l'ordre des Camé. De cet arbre, elle fit couler une sève rouge qui constitua un substitut de son sang et de son cœur, et qui n'était autre que le copal. Nous sommes ici en présence d'un symbole frappant de L'Arbre de Vie, puisque, en ce cas, la source de la Grâce ne coule pas au pied de l'arbre, elle jaillit de son tronc même. Il est en outre remarquable que cette source soit assimilée, d'une part au sang, d'autre part à cette résine dont, selon le Chilam Balam de Chumayel, « L'odeur est attirée vers le milieu du ciel » (9).

Enfin, dans le mythe des Jumeaux, Hunahpu et Ixbalamqué interviennent deux autres arbres. Le premier est l'arbre *Canté*, « l'arbre jaune », qui sert à

(8) Les fruits du *jicaro*, les *guacales*, en lesquels se métamorphosèrent les têtes des Ahpu, servent à fabriquer de mulples objets de culte, notamment les récipients placés sur la table sacrée et un hochet rituel.

On peut remarquer que, les sept Ahpu étant des manifestations des sept dieux solaires, les *guacales* sur le *jicaro* correspondent à sept soleils sur l'Arbre de Vie.

(9) « La sève rouge de l'arbre sortit et coula dans la coupe... La sève coula en échange du sang... semblable à du sang, elle apparut, brillante, rougeâtre... » Le rapport entre le copal et la lune est exprimé par leur racine commune en chorti : *Uh*. Les dieux de la pluie sont symbolisés, sur la table sacrée, soit par des *guacales* contenant de l'eau vierge, soit par des figurines de copal.

Les olmèques, « les gens du caoutchouc », avaient pour emblème un arbre de vie, probablement évoqué par l'hévéa dont ils tiraient la gomme.

donner de l'ombrage au cacaoyer. Sur cet « arbre jaune », « beaucoup d'oiseaux chantaient, mais aucun ne tombait à terre. ». Les Jumeaux, qui avaient atteint ces oiseaux à l'aide de leur sarbacane, envoyèrent leurs cousins, Hun Batz et Hun Chouen, les chercher. Mais l'arbre ayant démesurément grandi, ceux-ci éprouvèrent des difficultés pour en descendre, et furent à cette occasion changés en singes. Cet arbre est mis en rapport avec le solstice d'été.

Le second de ces arbres est celui sur lequel les Jumeaux, tandis qu'ils travaillaient au champ de maïs familial, postèrent l'oiseau Ixmucur, afin qu'ils les prévînt de l'arrivée de leur grand'mère Ixmucané. Cet arbre est lié au second passage du soleil au zénith, soleil qui est alors symbolisé par l'oiseau perché à la cime.

Quant au solstice d'hiver, il correspond à la *ceiba* (10), laquelle, néanmoins, est regardée, d'une manière plus générale, comme le symbole essentiel, et donc central, de l'Arbre de Vie, et comme la synthèse de tous les autres.

La *ceiba* est considérée comme un arbre à la fois fécondateur et fécondé. Toute vie est censée descendre des branches de l'arbre cosmique, tout comme en est descendue la substance divine génératrice des Jumeaux. Par ailleurs, sur les figurations des codex, cet arbre affecte souvent, dans sa partie inférieure, la silhouette d'une femme enceinte, d'une part parce qu'il a engendré l'univers, d'autre part parce qu'il a également donné naissance aux manifestations de la Divinité ; de là vient la relation étroite qui le lie à Ixquic. Il revêt donc une forme à la fois céleste et terrestre, en tant, précisément, qu'il symbolise l'union du Ciel et de la Terre (11).

(10) Sorte de fromager. C'est en général une *ceiba* que les Indiens plantaient au centre de la place du village. Elle était identique à l'arbre *yakché* des Mayas. Voici ce qu'en dit Nuñez de la Vega : « La Seiba est un arbre qu'ils ont sur toutes les places de leurs villages, face à la maison du Cabildo, et sous elle, ils font les élections de leurs Alcades, et ils la fumigent avec des braseros, et tiennent pour assuré que leur lignage provient des racines de cette Seiba ».

(11) Sur l'aspect plus particulièrement « terrestre » de la *ceiba*, ce passage du Chilam Balam de Chumayel est significatif : « La grande Mère Ceiba s'assit toute droite et leva son

Il existe, dans les manuscrits mexicains, une représentation de la *ceiba*, tout-à-fait remarquable. L'arbre est planté dans un vase, qui figure sans doute le « récipient » de l'Essence divine ; il a la forme d'un T ; le tronc porte des épines, et montre l'enflure caractéristique de sa base. A l'extrêmité de chacune des deux branches horizontales, il y a trois fleurs, affectées chacune du signe *kin* (soleil). Au sommet de l'arbre, se tient un oiseau de proie, qui est l'emblème du Dieu du soleil ; les six fleurs et l'oiseau sont les images à la fois du Dieu Sept et des sept Ahpu (12).

En raison du rôle exceptionnel que joue le maïs dans les traditions d'Amérique, et du symbolisme très complexe dont il est le centre, sa tige est naturellement assimilée à l'Arbre de Vie. Cette plante sacrée, outre sa fonction d'aliment céleste, est en effet liée d'une manière étroite aux mythes de caractère solaire, et notamment à celui des Jumeaux, Hunahpu et Ixbalamqué. Lorsque ceux-ci partent pour Xibalba, ils laissent à leur grand'mère des plants de maïs qui sont identifiés à leur propre réalité, et sont ainsi nécessairement analogues à l'Arbre de Vie : « Voici que nous laissons le signe de notre Parole. Chacun de nous plante ici une canne [de maïs] ; nous les plantons au milieu de la maison [qui est l'image du Centre du Monde]. Si elles sèchent, ce sera le signe de notre mort. « Ils sont morts » direz-vous si elles sèchent. Si elles donnent des pousses, vous direz :

faîte, demandant des feuilles éternelles ; avec ses branches et ses racines, elle appelait son Seigneur. »

(12) Cet oiseau est peut-être aussi le quetzal. On peut lire dans le Chilam Balam : « Alors le *Kub* (quetzal), le *Yakum* (oiseau vert) seront dans les branches de l'arbre *Kaxté*, ou de l'arbre *Hoben* ». Ces deux arbres n'ont pas été identifiés. Par contre, signalons que le cacaoyer offre également, quoique à un niveau secondaire, les caractéristiques d'un arbre sacré, en tant surtout que son fruit sert à la préparation des boissons rituelles, telles que le *chilate* et le *boronte*.

A propos de l'Arbre de Vie, on peut encore citer ce texte curieux de Avendaño Y Loyola, relatif à une colonne de pierre à usage religieux : « On appelle ladite colonne... yax cheel cab, qui veut dire en leur langage le premier arbre du monde, et, dans leurs chants anciens... ils donnent à entendre qu'ils lui rendent un culte parce qu'il a été l'arbre dont notre premier père Adam, lequel, en leur langue, se nomme X Anom, a mangé le fruit ».

« Ils vivent »... Ils les plantèrent, non dans les montagnes, ni dans une terre verdoyante, mais dans une terre sèche, au milieu de la maison » (13).

Quant au mât, sa signification est semblable à celle de l'arbre, avec cette différence que, si le second est un produit de la nature, le premier est érigé par la main de l'homme, et sert à divers usages rituels.

Le symbolisme du mât doit être rattaché à celui des nombreux types de poteaux sacrés, tel que celui que dresse Ahpu et que restaure Hunahpu, mais il revêt, dans toute l'Amérique centrale, l'aspect très remarquable du Mât de Voltige, ou *Palo volador,* lequel servait, et sert encore dans certaines contrées, à la pratique d'un jeu — ou d'un rite — dont nous aurons l'occasion de parler ultérieurement.

Chez les Quichés, ce jeu rituel est relié à un épisode du Popol Vuh, celui des Quatre cents Jeunes Gens. Ces derniers vont quérir dans la forêt l'arbre qui tiendra lieu de pilier central de leur maison. Puis ils transportent l'énorme tronc. Survient alors le géant Zipacna, qui leur demande à quoi est destiné l'arbre qui leur donne tant de peine. « Ce sera, répondent-ils, la poutre-maîtresse de notre maison ». Zipacna se charge de porter à lui seul le poteau, qui sera par la suite planté dans un trou profond.

Or, des scènes similaires se reproduisent lors de la préparation du mât de voltige. Lorsque les experts désignés à cet effet ont repéré, dans la montagne sacrée, l'arbre le plus apte à servir de symbole à l'Axe du Monde, lorsque le prêtre a indiqué la date la plus favorable pour sa coupe (14), et qu'il a fait

(13) Le mot *ishin* signifie à la fois « centre » et « maïs ». Les Mexicains appellent le Centre du Monde *Nepantla,* et ce mot est traduit pictographiquement par une tige de maïs germant au centre de la terre. Le nom de Quetzalcoatl, Ce Acatl (« Un Roseau ») l'identifie à un principe semblable à celui que symbolisent ces « Cannes vives en Terre plane, Centre de la Maison », devant lesquelles Ixmucané brûlait du copal.

Notons par ailleurs que, selon R. Girard, les Chortis fabriquent, à l'aide de tiges de maïs, des croix qui représentent les Jumeaux, et qu'ils plantent au centre de leurs champs pour les protéger.

(14) Cette date correspond sensiblement à celle du second passage du soleil au zénith, au mois d'août, combinée avec celle d'une phase de pleine lune.

une offrande propiatoire et récité les oraisons prescrites, l'arbre est abattu selon des rites bien déterminés, avec encensements et musique. Puis il est dépouillé de ses branches et de son écorce, lesquelles sont dispersées dans la forêt. Il reste alors sur place pour y sécher. Par la suite, le transport, effectué avec beaucoup de précautions, est encore l'occasion de rites, de prières et d'offrandes ; il a lieu au mois d'octobre. Le mât demeure alors étendu sur la place du village, devant l'église. Il est dressé au mois de novembre, après que le trou creusé en terre eut été purifié à l'aide de copal. L'opération est menée très rapidement, tandis que des acteurs miment certaines scènes du Popol Vuh. Il reste ainsi, debout au centre de la place, jusqu'à l'époque du solstice d'hiver; il est alors muni d'un appareil giratoire au moyen duquel est exécutée la danse des *voladores*, sur laquelle nous reviendrons par la suite. Le mât est à nouveau dépouillé, puis, en janvier, il est tranché à la base ; il doit tomber d'un coup ; il est coupé en tronçons qui sont remis aux notables, mais ne peuvent être utilisés que *comme piliers de maisons* (15).

***

L'univers, en raison de sa forme quadrangulaire, est représenté comme soutenu par quatre colonnes, et surtout par quatre arbres, qui sont des particulari-

(15) Au moment du Carême, à l'équinoxe de printemps, un autre mât de voltige est érigé, non pas sur la place, mais dans la forêt.

Ce symbole du poteau figure également, sans appareil giratoire, dans les anciennes traditions aztèque et maya. Selon Sahagun, à Mexico, on plantait un poteau de vingt-cinq brasses, le *xocotl*, au milieu de la cour du temple. Ce mât était ensuite descendu très lentement vers la terre, comme le soleil descend après son passage au zénith. De même, au dire de Cogolludo, les Mayas « avaient un mât... Ils le dépouillaient et le précipitaient sur le sol » lors du cérémonial de clôture de l'année. Le Chilam Balam, quant à lui, déclare : « Le signe de Hunab Ku, Unique Déité du Ciel, sera manifesté par le *Uaom Ché*, « Pièce de Bois dressée », qui se montrera au monde à la pointe de l'aube ». A propos de ce *Uaom Ché*, Landa parle de « la vertu d'un poteau qu'en leur langue on nommé *Uahomché*, ce qui veut dire mât dressé de grande vertu contre les démons ».

sations du pilier cosmique ou de l'Arbre central. Il est difficile de dire si c'est aux points des levers et couchers solsticiaux, ou si c'est aux points cardinaux que ces *ceibas* sont situées. En tant que substituts de l'Arbre de Vie, elles sont regardées comme ayant fourni, à l'origine du monde, une nourriture d'immortalité.

Le livre de Chilam Balam de Chumayel, quant à lui, semble se référer aux points cardinaux. Il donne, par exemple, les précisions suivantes en ce qui concerne l'est, et la couleur rouge : « Le silex est la pierre du rouge Muzencab (porteur du ciel qui était aussi un dieu-abeille), la *ceiba* rouge, l'arbre du dragon qui se tient à l'est. L'arbre rond et rouge est leur arbre. Le sapotillier rouge, la plante grimpante rouge... Leurs dindons sont rougeâtres. Leur maïs grillé est rouge ». Il en est ainsi pour les quatre points cardinaux, et sur chaque arbre se tient un oiseau de la même couleur. L'association des couleurs et des points cardinaux jouait un grand rôle chez les Mayas. L'est était rouge, le nord, blanc, l'ouest, noir, le sud, jaune. La couleur verte était attribuée au centre, de sorte que l'arbre central était vert (16). De multiples aspects de la religion et du calendrier étaient en relation avec l'une des directions de l'espace, donc avec une couleur (17).

(16) Voici un autre passage de ce texte relatif au même thème considéré, semble-t-il, dans la perspective de la fin des temps : « Chac Imix Che, la ceiba rouge, colonne du ciel, signe de l'aube du monde, arbre de Bacab, où se posera Kan Xib Yuyum, Loriot-jaune-mâle, se lèvera. Sac Imix Che, Ceiba blanche, se lèvera aussi, au nord ; là se posera Zac Chic, Imitateur-blanc, Zenzontle ; support du ciel et signe de l'anéantissement sera la ceiba blanche. Ek Imix Chec, Ceiba-noire, se lèvera aussi, au couchant du pays plat ; signe de l'anéantissement sera la ceiba noire; là se posera Ek Tan Picdzoy, Oiseau-à-la-poitrine-noire. Kan Imix Che, Ceiba-jaune, se lèvera aussi, au sud du pays plat, comme signe de l'anéantissement ; là se posera Kan Tan Picdzoy, Oiseau-à-la-poitrine-jaune, Kan Xib Yuyum, Loriot-jaune-mâle, Ah Kan Oyal Mut, Oiseau-vaincu-jaune. Yaax Imixche, Ceiba-verte, se lèvera aussi, au centre de la province, comme signal et mémoire de l'anéantissement ».

(17) Les Mayas, comme les Mexicains, pensaient que le monde reposait sur le dos d'un alligator flottant sur un grand étang. D'aucuns émettent l'opinion qu'il y avait quatre crocodiles, un à chaque point cardinal.

Mais les Porteurs des quatre coins du ciel sont encore envisagés, non seulement comme des arbres, mais aussi comme des êtres, les Bacab. Ainsi, le Bacab rouge se trouve à l'est, le blanc au nord, le noir à l'ouest ,le jaune au sud. Dans le Popol Vuh, ce sont les quatre géants, Gukup Cakix, Chimalmat, Zipacna et Caprakan, vaincus par Hunahpu, qui deviennent, tel Atlas, les quatre soutiens du monde. Les Chortis appellent les Porteurs les « têtes de la terre », ce qui les assimile peut-être à des montagnes symboliques, et le Chilam Balam de Chumayel qualifie les Bacab de « Volontés de la Terre ». Par ailleurs, dans le Popol Vuh, les quatre personnages de Xibalba chargés de sacrifier Ixquic, les *Tukur,* sont « convertis » par elle, et deviennent ses serviteurs. Ce sont là également des figures des Porteurs du monde, dont Ixquic, en rapport étroit avec L'Arbre de Vie, est alors le centre.

En fait, les Bacab, parce qu'ils représentent le point de vue terrestre, ne sont que les « supports » des quatre Régents, qui, eux correspondent au point de vue céleste. C'est pourquoi il est dit que les Bacab furent créés par Chac, le Dieu central (18), dont les quatre manifestations, les quatre Chac, sont identiques aux Régents. Et l'on comprend, dès lors, cette parole du Chilam Balam : « Les Bacab se levèrent et appelèrent leurs Seigneurs » (19).

(18) *Bak* contient l'idée de porter, de soutenir. Des Bacab, Landa rapporte que c'étaient « quatre frères que Dieu mit, quand il créa le monde ,aux quatre secteurs de celui-ci, pour soutenir le ciel, afin qu'il ne tombât pas. On dit aussi qu'ils s'échappèrent quand le monde fut détruit par le déluge ».

(19) Selon M. Girard, les Chortis figurent, de nos jours encore, les Régents en tant que soleils cosmiques, par quatre cierges disposés aux quatre coins de l'autel. Ce sont là les Can Sib, les bougies allumées aux quatre angles du ciel dont parle Le Chilam Balam de Chumayel. Les cierges correspondent aux bornes du monde, c'est-à-dire aux Porteurs, et leurs flammes aux quatre Soleils, c'est-à-dire aux Régents.

A chaque coin du « temple agraire » de Copan, se trouve une statue de Chac ; or, ce temple symbolise le cosmos, et les sommets de ses angles sont dirigés vers les points des levers et couchers solsticiaux. Il existe des orientations différentes des temples maya, mais toutes sont déterminées par l'une des positions du soleil levant ou couchant. Quant aux temples ronds, ils ont quatre portes aux points cardinaux.

Selon le Popol Vuh, les quatre Régents ne sont autres qu'Ixmucané (nord, couleur blanche des cheveux), Camé (ouest, couleur noire des enfers), Hun Batz - Hun Chouen (sud, couleur jaune de l'arbre *Canté*), et Hunhapu (est, couleur rouge ou rose de l'aurore).

Pour les Mayas, ce sont Imix, Cimi, Chouen et Cib ; pour les Quichés, Imox, Camé, Batz et Ajmak. On voit que, pour ces trois peuplades, seul, le nom du dernier Régent diffère réellement. Pour les Aztèques, ce sont Cipactli, Miquiztli, Ozomatli et Cozcaquauhtli (20). Les Chortis les nomment simplement « premier Régent » ou *Mayor,* « deuxième Régent », « troisième Régent », et « quatrième Régent ». Remarquons que les quatre premiers hommes du Popol Vuh, Balam Quitzé, Balam Acap, Majucutaj et Iqui Balam, lorsqu'ils examinent les quatre coins et les quatre angles, dans le ciel, sur la terre », s'égalent plus au moins aux Régents (21).

Parmi les symboles proprement terrestres de la division quadripartite de l'univers, on peut citer, en raison de leur importance, celui des quatre vents, et celui des quatre chemins.

Au sujet des quatre vents, voici ce que dit Sahagun : « Le premier vent vient de l'est, où se trouve le paradis terrestre ; c'est pourquoi il est un vent bon. Le second vent vient du nord, où, dit-on, se trouve l'enfer, et on l'appelle *mictlampa ehecatl,* qui signifie « vent de la direction de l'enfer ». Ce vent est furieux ; c'est pourquoi on le craint beaucoup. Le

(20) Le couple divin Tonacatecuhtli et Tonacacihuatl eut quatre enfants que l'on nomme parfois tous quatre Tezcatlipoca. Ce sont : le Tezcatlipoca bleu, appelé aussi ,soit Huitzilopochtli, soit Tlaloc, qui est associé au sud, ou à l'ouest ; le Tezcatlipoca rouge, appelé encore Xipe Totec, ou Toniatuh, associé à l'est ; le Tezcatlipoca blanc, également nommé Quetzalcoatl, en relation avec l'ouest ; et Tezcatlipoca lui-même, qui est noir, et lié au nord. Chez les Mayas, Itzamna est quelquefois, lui-aussi, envisagé sous un aspect quadruple, en rapport avec les quatre directions et les quatre couleurs.

(21) On peut noter que les Régents, comme les Porteurs, comprennent trois personnages masculins et un féminin. Ixmucané est la « Grand'Mère », Camé, ce sont les sept Camé (dieu des enfers) unifiés. Batz est la contraction de Hun Batz et Hun Chouen, tandis que Hunahpu représente les Jumeaux ou leurs diverses personnifications dans le monde.

troisième vent vient de l'ouest où habitent les Cihuapipiltin, et le quatrième vent vient du sud : il est aussi furieux que celui du nord ». Il semble donc qu'il y ait « communication » entre le nord et le sud, directions défavorables, et l'est et l'ouest, directions favorables. Toutefois, ceci n'est pas très clair, car c'est l'ouest, et non le nord, que régit Camé, le prince des Enfers (22).

Quant aux quatre chemins, ils partagent le rectangle, ou, selon une autre forme symbolique, le losange du monde en quatre secteurs. Quatre gardiens surveillent, sous la forme de jaguars, ces quatre routes, et des veilleurs analogues sont censés protéger les quatre voies d'accès au village, et les quatre coins du champs de maïs. Ces « jaguars » (*balam*) ne sont autres que des délégués ou des substituts des Régents, et ils sont chargés d'écarter du monde, du village, du champ, les influences pernicieuses qui tenteraient de s'y manifester (23).

Dans le Popol Vuh, le symbolisme du carrefour apparaît surtout à Xibalba, où il joue un rôle particulièrement « crucial ». Les Ahpu parviennent à ce point d'où partent quatre chemins. Le premier est rouge, le second, noir, le troisième est blanc, le quatrième est jaune. Ils ne savent lequel emprunter. « Celui du Chemin Noir dit : « Prenez-moi, je suis le chemin-chef [ou le Chemin du Seigneur]. » C'est ainsi qu'ils suivirent le chemin de Xibalba, et furent vaincus. Quand Hunapu et Ixbalamqué arrivèrent au même endroit, « ils connaissaient les chemins de Xibalba ; le chemin noir, le chemin blanc, le chemin rouge, le chemin vert » (24). Il ne s'engagèrent donc

(22) D'ailleurs, A. Barrera Vásquez et S. Rendón (« El Libro de Los Libros de Chilam Balam ») affirment que « le nord et le couchant sont des régions d'où viennent des maux. Des deux soufflent des vents qui rendent malade ; le *xaman caan*, vent du nord, et le *chikin ik*, vent du couchant, sont redoutés parce qu'ils produisent des maladies. »

(23) Les quatre routes qui menaient au Cuzco, et aussi celles qui conduisaient à Tenochtitlan, ou à Xochicalco, procédaient du même symbolisme, puisque ces cités étaient regardées, chacune dans sa sphère, comme le centre du monde.

(24) Le vert est ici substitué au jaune. Selon les Chortis, il existe une certaine équivalence entre le blanc et le rouge (couleurs de la lumière et du soleil levant) d'une part, et

dans le chemin noir qu'après s'être enquis des noms des chefs de Xibalba, et s'être ainsi assuré une emprise sur eux.

En vertu de la cohésion inhérente à tout ensemble symbolique, aux quatre secteurs de l'espace que déterminent les quatre directions, correspondent, dans le domaine temporel, des divisions cycliques analogues, réparties à divers niveaux.

Notons en premier lieu que chacun des quatre Ages de l'humanité, à quelque degré qu'on l'envisage, est présidé par l'un des Régents de l'espace. En effet, Ixmucané est le Régent du premier âge, Camé, celui du second (25), Batz-Chouen, celui du troisième, et Hunhapu, celui du quatrième. Aux quatre Ages sont donc attribuées les quatre couleurs symboliques attachées aux Régents.

Par ailleurs, l'année, ou *tun*, qui représente dans son ordre un raccourci de cycles beaucoup plus vastes, est elle-même tour à tour soumise à l'influence de ces quatre Régents. La répartition de l'année entre les diverses régences se fait selon des règles assez complexes. Le premier Régent (Ixmucané, ou Imix, blanc) préside à la période qui suit le solstice d'hiver; le deuxième Régent (Camé, ou Cimi, noir), à l'époque qui succède au premier passage du soleil au zénith ; le troisième Régent (Batz-Chouen, jaune), à celle qu'inaugure le solstice d'été ; puis, le premier Régent reparaît lors du second passage du soleil du zénith. Enfin, le quatrième Régent (Hunhapu, Ajmak, Cib, rouge) gouverne la période automnale. Quant aux cinq jours néfastes, (*uayeb*), ou « jours sans noms », qui coïncident avec le solstice d'hiver, et représentent la différence entre le *haab* de 365 jours et le *tun* de

entre le noir et le vert d'autre part, ce qui permet de passer de la division quadripartite de l'espace et du temps à leur division bipartite.

(25) « Le Régent noir fut élevé sur sa natte et assis sur son trône » dit le Chilam Balam de Chumayel.

Pour marquer la régence de Camé, les Mayas dressaient un poteau appelé *Yaxek* (« vert-noir »), coiffé d'un crâne.

M. Raymond note que, dans la *Misa Milrepa*, messe « païenne » avec additions chrétiennes que célèbrent les Mayas actuels, le Pauah-tun, « pierre dressée, menhir » de l'ouest, symbole du Régent qui est assez étrangement identifié à Saint-Jacques, est appelé « le Noir ».

360 jours, ils ne sont placés sous la protection de personne, parce qu'ils marquent la discontinuité, figure du retour à l'indistinction primordiale et de la rénovation générale, qui s'insère entre deux cycles consécutifs, en dépit de l'apparente continuité de ces derniers.

Semblable à ces cinq jours néfastes est l'intervalle nocturne qui sépare la fin du cycle de cinquante-deux ans, et le début, qu'annoncent les Pléïades, du cycle à venir. C'est au cours de cette nuit que naquirent le nouveau Soleil et la nouvelle Lune, Hunahpu et Ixbalamqué, et le Feu nouveau symbolise également le bûcher de Xibalba, qui leur permit de monter au ciel pour illuminer ces astres. Aussi n'y-a-t-il pas lieu de s'étonner si le cycle de cinquante-deux ans est lui-même divisé en quatre périodes, qui sont en relation avec les quatre secteurs de l'espace, et les quatre soleils ou âges de l'humanité (26).

(26) En outre, on peut rappeler ici ce que dit Sahagun du rapport établi chez les Aztèques entre les quatre « Porteurs de l'année » et les quatre directions cardinales : A *Acatl* correspond l'est, à *Tecpatl*, le nord, à *Calli*, l'ouest, et à *Tochtli*, le sud ; chaque année est donc également liée à l'un des secteurs de l'espace et il en est de même de chacun des groupes de cinq jours constituant le mois de vingt jours.

A propos des Mayas, voici ce que relate Landa : « La première des lettres dominicales est *Kan ;* durant l'année que régissait cette lettre, l'augure était le Bacab que, par d'autres noms, ils appellent Hobnil, Kanalbacab, Kanpauahtun, Kanxibchac ; ils plaçaient son signal dans la région du midi. La seconde lettre est *Muluc* : son signe était à l'orient ; au cours de son année, était augure le Bacab qu'ils nomment Canzienal, Chacalbacab, Chacpauahtun, Chacxibchac. La troisième lettre est *Ix* ; pendant son année, était augure le Bacab qu'ils appellent Zaczini, Zacalbacab, Zacpauahtun, Zacxibchac ; son signal était situé au nord. La quatrième lettre est *Cauac* ; lors de son année, était augure le Bacab qu'ils nomment Hozanec, Ekelbacab, Ekpauahtun, Ekxibchac ; son signal se trouvait du côté du ponant ».

De même que, au cours de certains rites, le prêtre chorti jette aux quatre coins du temple du maïs symboliquement destiné aux quatre animaux qui découvrirent cette céréale, le chat sauvage, le raton laveur, la caille et le perroquet, de même, au dire de Diego Durân, « les Mexicains aussi observaient cette tradition ; ils accomplissaient le rite du lancement du maïs aux quatre divisions que comportait leur année. » Actuellement, le *balché*, boisson rituelle tirée d'un arbre du même nom, est utilisé pour asperger la terre selon les quatre points cardinaux.

On comprendra que des Indiens tels que les Chortis, pour qui les mythes sont encore des réalités, vivent, comme faisaient autrefois les Toltèques ou les Mayas, dans un temps et dans un espace sacrés, qui les rendent à peu près inaccessibles à la civilisation occidentale.

Jean-Louis GRISON.

DE QUELQUES ERREURS RELATIVES A LA DOCTRINE TRADITIONNELLE DES CYCLES COSMIQUES

J'ai déjà eu l'occasion de signaler (*E.T.* n° 411) quelques-unes des erreurs que l'on rencontre habituellement à propos de la doctrine des cycles, erreurs venant de ce que la plupart des auteurs qui ont écrit sur ce sujet ne le connaissaient que très superficiellement, ou très partiellement.

Depuis lors, la confusion n'a fait que croître en ce domaine, comme le montre l'article ci-après intitulé : « *Les Enfants-fleurs du Verseau* ». A propos des « hippies », l'auteur écrit ceci : « On ne fait plus de politique, mais on fabrique une religion nouvelle, la religion du *"tout est permis"*. On va rechercher au fond de la Gnose et de la Kabbale toute une eschatologie astrologique qui fait entrer l'Humanité dans l'ère du Verseau. Ce qu'on ne dit pas, c'est que, pour les cabalistes, l'Ere du Verseau est celle du "Prince de ce Monde".. Certains, parmi les hippies, se comparent aux premiers chrétiens qui renversèrent le monde païen pour construire un monde nouveau, placé sous le signe du Poisson. Les *"hippies"* disent qu'ils sont le *"peuple nouveau"* de l'ère d'Aquarius, du Verseau. » (1)

On voit, par ces quelques lignes, que l'annonce de l'Ere du Verseau a fini par troubler pas mal de jeunes cervelles; il est donc urgent de revenir sur ce sujet afin de dissiper, s'il est possible, quelques-unes des erreurs les plus répandues et les plus tenaces en ce domaine si mal connu de la doctrine traditionnelle des cycles cosmiques.

Voyons tout d'abord cette "Ere du Verseau" dont

(1) *Spectacle du Monde*, n° 91, p. 86.

Paul le Cour s'était fait le prophète, et que ses disciples inattendus, les *"hippies"*, considèrent comme le temps du "tout est permis". Il est certes bien vrai que l'Ere des Poissons touche à sa fin, et que le point vernal approche du signe du Verseau, ce qui implique un changement graduel de perspective spirituelle pour l'humanité. Seulement il faut ajouter ceci, que les "enfants du Verseau" oublient, ou ignorent :

1°) Il est dit, dans l'Evangile, que la prochaine "Fin des Temps" sera immédiatement précédée par l'avènement de l'Antéchrist : « Mais auparavant, il faut que vienne le Fils de perdition. » C'est même pour cette raison que les cabalistes identifient l'Ere du Verseau avec le règne du "Prince de ce Monde"; règne éphémère d'ailleurs puisque, selon l'Apocalypse, il ne durera que quarante-deux mois (et non pas mille ans comme l'annonçaient, en leur temps, les dirigeants nationaux-socialistes). Quoiqu'il en soit, l'Ere du Verseau, vers laquelle nous précipite le tourbillon de la vie moderne, sera bientôt là, puisque *quelques décennies seulement nous en séparent* : est-ce pour en hâter le proche avènement que les "hippies" ont rejeté la morale chrétienne pour adopter celle du "tout est permis" ? En tout cas il faut voir là un stade avancé de cette désintégration de la civilisation moderne, dont René Guénon avait signalé les premiers indices voilà déjà plus de quarante ans, dans la *Crise du Monde Moderne*. Les pauvres "hippies" se font donc beaucoup d'illusions quand ils s'imaginent représenter l'avant-garde de l'humanité future, alors qu'en réalité ils ne sont que les produits tarés d'un monde corrompu et proche de sa ruine, parce que de plus en plus matérialiste et athée : « Quand le Christ reviendra, trouvera-t-il encore la foi sur la terre ? »

2°) La fin prochaine de l'Ere des Poissons ne ressemblera pas du tout à ce que l'on a pu voir dans les temps antiques. En effet, les changements précédents de signes du zodiaque, soit du Taureau au Bélier (vers 2.300 av. J.-C.), puis du Bélier aux Poissons (130 av. J.-C.), se sont effectués d'une façon insensible, sans que le passage d'un signe au suivant ait été marqué par un quelconque cataclysme. Or,

si l'on en croit les Livres sacrés de toutes les traditions, la prochaine « Fin des Temps », qui doit coïncider avec la fin de l'Ere des Poissons, sera bel et bien cataclysmique, car « les puissances des cieux seront ébranlées ». Et Saint Jean a pu annoncer, dans l'Apocalypse, qu'au-delà de cette « Fin des Temps », il voyait de « *nouveaux cieux et une nouvelle terre* ». On a bien lu : « de nouveaux cieux » ; il s'ensuit qu'il ne sera plus question, au début du nouveau cycle, d'une quelconque "Ere du Verseau" !

Une autre erreur, autrefois très fréquente et, à l'époque, inévitable, consistait — et consiste encore pour quelques-uns — à vouloir tout expliquer ici en se basant exclusivement sur la Bible. C'est le cas, notamment, des Témoins de Jéhovah, lesquels croient toujours que Dieu a créé le monde en 4.026 av. J.-C., et que l'histoire humaine ne devant, disent-ils, durer que 6.000 ans, se terminerait en 1975, pour être suivie par le Millénium — alors qu'en réalité le Millénium annoncé par Saint Jean est loin derrière nous (il s'est terminé dramatiquement le 13 mai 1310 par le supplice des 54 Templiers brûlés vifs à Paris, pour avoir proclamé hautement leur innocence). Quant à la durée de la présente humanité, elle n'est pas de 6.000 ans, mais d'environ 65.000 ans (exactement 64.800 ans); 6.000 ans, c'est très approximativement la durée de l'Age Sombre (c'est-à-dire du quatrième et dernier Age de notre Humanité), dont le début se situe environ 4.500 ans av. J.-C.; tous ces chiffres, fournis par la doctrine traditionnelle des cycles, concordent d'ailleurs avec ceux que proposent les préhistoriens — à condition toutefois de ne pas remonter plus loin que 60.000 ans environ. Il n'en est évidemment plus de même lorsqu'on cherche à chiffrer l'âge de notre globe; si tout le monde, ou presque, s'accorde pour rejeter la date de 4.026 av. J.-C. que fournissent les généalogies bibliques, par contre les chiffres avancés, aussi bien par les savants modernes (soit 3 ou 4 milliards d'années), que par la doctrine hindoue interprétée littéralement, diffèrent grandement de ceux qui se déduisent de la doctrine traditionnelle des cycles lorsqu'elle est correctement interprétée, soit ici 453.600 ans. Nous nous trouvons ainsi devant leux problèmes bien distincts, quant aux discordances

relatives à l'ancienneté du monde, à savoir, d'une part, les évaluations des savants modernes et, d'autre part, les chiffres fabuleux des textes hindoux, fabuleux si on les compare à la durée ci-dessus de 453.600 ans. Nous allons donc examiner séparément chacun de ces deux problèmes, en commençant par le second.

Il convient, avant tout, de rappeler ici que, jusqu'à une époque toute récente, la « loi des Mystères » interdisait de divulguer aux profanes l'enseignement ésotérique réservé à l'élite. Il s'ensuit que les chiffres ci-dessus, relevés dans les textes sanscrits, sont, tels quels, inutilisables :

1°) durée du Manvantara : 4.320.000 ans,

2°) durée du Kalpa (ou « Jour de Brahma ») :
$14 \times 4.320.000$ ans $= 60.480.000$ ans

3°) durée de l'« Année de Brahma » :
$360 \times 60.480.000 = 21.772.800.000$ ans

4°) durée du *Para*, ou « Vie de Brahma » = 100 « Années de Brahma ».

En réalité, et comme René Guénon l'a montré dans son article « Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques » (*E.T.*, octobre 1938), ce qu'il faut considérer dans le tableau précédent, c'est le nombre 4.320, abstraction faite des zéros supplémentaires qui y ont été ajoutés, dans le but probable d'égarer les chercheurs plus curieux que qualifiés. Je rappellerai succinctement qu'à partir de ce nombre cyclique fondamental : 4.320, on trouve aisément :

1°) la durée de la Grande Année, soit :
3×4.320 ans $= 12.960$ ans

2°) la durée du Manvantara :
5×12.960 ans $= 64.800$ ans

et :

3°) la durée du Kalpa :
$2 \times 7 \times 64.800$ ans $= 2 \times 453.600$ ans $= 907.200$ ans

Telles sont donc, finalement, les durées exactes des cycles cosmiques et l'on voit que les chiffres qui nous sont donnés ainsi sont loin d'être astronomiques !

Mais ici, avant d'aller plus loin, il faut expliquer pourquoi René Guénon nous a exposé clairement ce qui était jusqu'alors demeuré obscur. La raison de ce fait nous est donnée par Saint-Yves d'Alveydre qui, dans la « Mission de l'Inde », a révélé ce qui suit :

« Depuis Irshou et depuis Çakya-Mauni, pour les hauts initiés agarthiens, l'Anneau de Lumière cosmique qui enveloppe le Symbole pyramidal de leur Association, signifiait par sa fermeture sur lui-même que la divine Providence opposait à l'Anarchie du Gouvernement général de la Terre la Loi des Mystères, la défense de livrer au-dehors des trésors de Science qui n'auraient fait que prêter au Mal une force incalculable.

« En 1877, date divinement mémorable dans ma vie, le Brahâtmah vit de ses yeux ce qui suit et, après lui, de degrés en degrés, les hauts initiés contemplèrent le même Signe.

« L'Anneau cosmique s'écarta lentement, ... Successivement, il se fractionna sous les regards du Souverain Pontife puis de ses assesseurs, ...

« Après avoir consulté les Intelligences célestes, sur le sens à accorder à ces Signes, le Suprême Collège de l'Agarttha, guidé par son vénérable Chef, y reconnut un ordre direct de Dieu annonçant l'Abrogation progressive de la Loi des Mystères... » (« Mission de l'Inde », pp. 120-121).

D'après ce texte, la Loi des Mystères aurait donc été abrogée en 1877, et, en effet, depuis cette époque, on constate que la connaissance n'a pas cessé d'augmenter, comme la Bible, de son côté, l'avait également annoncé : « Dans les Derniers Temps, la connaissance augmentera. » (1) Il s'ensuit qu'en 1938, le temps était arrivé où la doctrine traditionnelle des cycles devait

(1) Dans tout cela, il s'agirait donc, avant tout, de divulgations de connaissances traditionnelles réservées jusqu'à nos jours à des milieux particuliers, ensuite, et à un autre point de vue, du développement des sciences analytiques et expérimentales propres à la civilisation profane du monde moderne (*Note de la Rédaction*).

être dévoilée, ce que René Guénon fera en précisant, d'une part, les chiffres exacts des durées du Manvantara et du Kalpa, et, d'autre part, « qu'il n'y a pas lieu d'envisager de cycle plus grand que le Kalpa ». Mais ceci soulevait une nouvelle question : que faut-il alors entendre par : « Année de Brahma » et « Vie de Brahma », s'il n'y a pas de cycle plus grand que le Kalpa ou « Jour de Brahma » ?

Ce qu'il faut entendre par-là, symboliquement et non plus littéralement, c'est cette « chaîne des mondes », que l'on représente également par le collier de perles, ou encore le rosaire, ainsi qu'il est dit dans la Bhagavad-Gîtâ : « Sur Moi toutes choses sont enfilées comme un rang de perles sur un fil. » Dans cette image, chaque perle représente un monde, et donc un Kalpa ou cycle d'un monde, et le collier tout entier la succession logique des 360 Kalpas d'une « Année de Brahma »; succession logique et non pas chronologique parce que la condition temporelle ne s'applique proprement qu'à notre monde et non pas aux autres.

Voilà donc ce qu'il faut entendre par : « Année de Brahma »; quant à l'expression : « Vie de Brahma » (100 années de Brahma), voici comment on peut l'expliquer :

« La *chaîne des mondes* est généralement figurée sous une forme circulaire car, si chaque monde est considéré comme un cycle, et symbolisé comme tel par une figure circulaire ou sphérique, la manifestation tout entière, qui est l'ensemble de tous les mondes, apparaîtra elle-même en quelque sorte comme un « cycle des cycles ». Ainsi, non seulement la chaîne pourra être parcourue d'une façon continue depuis son origine jusqu'à sa fin, mais elle pourra l'être de nouveau, et toujours dans le même sens, ce qui correspond d'ailleurs, dans le déploiement de la manifestation, à un autre niveau que celui où se situe le simple passage d'un monde à un autre, et, comme ce parcours peut être poursuivi indéfiniment, l'indéfinité de la manifestation elle-même est exprimée par-là d'une façon plus sensible encore... Dans les termes de la tradition hindoue, le passage d'un monde à un autre est un *pralaya*, et le passage par le point

où les extrémités de la chaîne se rejoignent est un *mahapralaya.* » (1)

En résumé, et compte tenu des explications qui précèdent, on peut dire que, dans le domaine strictement temporel où l'on se place d'habitude, le terme de Kalpa, ou cycle d'un monde, ne convient qu'au monde actuel, dont la durée globale sera de 907.200 ans, ladite durée comprenant d'une part les sept Manvantaras passés (y compris le nôtre, qui touche à sa fin), soit en tout 453.600 ans, et d'autre part, les sept Manvantaras futurs. Il s'ensuit de là que l'âge du monde n'est pas encore de 453.600 ans : voilà déjà une première conclusion, d'ailleurs importante, sur laquelle nous reviendrons longuement tout à l'heure.

On a vu que le cycle d'un monde pouvait être figuré par un cercle, ou une sphère (une perle par exemple), l'appellation « *Jour de Brahma* » en représente un autre symbole : le jour, en effet, correspond au déroulement d'un cycle complet. En conséquence, l'« *Année de Brahma* », dont la suite des jours peut être figurée par le collier de perles tout entier, représentera également la « *chaîne des mondes* », et le *Para, ou* « *Vie de Brahma* » (100 années de Brahma), correspondra à son tour à la répétition indéfinie du parcours de la *chaîne des mondes,* répétition indéfinie qui symbolise, comme l'a montré René Guénon, l'indéfinité même de la manifestation.

Cela dit, il nous faut revenir au premier problème évoqué tout à l'heure, à propos de l'âge du monde. Nous avons déjà montré qu'il ne fallait pas prendre au sens littéral les chiffres fabuleux que l'on rencontre à ce sujet dans les textes hindous, mais on pourrait objecter ici que les savants modernes comptent, eux aussi, en millions, et même en milliards d'années lorsqu'ils évaluent les durées des ères géologiques. En vérité, cette grave discordance entre les chiffres que fournissent respectivement, pour l'âge du monde, d'une part, la doctrine traditionnelle des cycles, soit moins de 453.600 ans, et, d'autre part, la

(1) René Guénon : « Symboles fondamentaux de la Science sacrée ». Chap. LXI : La chaîne des mondes. P. 369.

science moderne : 4 milliards d'années et plus, cette discordance soulève un problème qu'il nous faut maintenant regarder bien en face, et résoudre s'il est possible, faute de quoi toute la lumière n'aura pas été faite dans le domaine de la doctrine des cycles cosmiques.

A priori, on pourrait être tenté ici de rejeter en bloc toute la science moderne, mais cette solution simplette ne permettrait pas d'expliquer le fait de la concordance remarquable des chronologies traditionnelle et moderne, tant qu'on reste dans les limites de l'actuel Manvantara. La discordance signalée ci-dessus ne concerne, en effet, que la chronologie du début du monde, et non pas les périodes proches de nous, telles, par exemple, que les âges de la préhistoire. Comment expliquer toutes ces contradictions ? A ce sujet, on pourra déjà observer que la science moderne comporte, dans le domaine de la géologie, des lacunes et des erreurs; en particulier, l'oubli de l'existence des cataclysmes cosmiques qui séparent les Manvantaras successifs ne peut que fausser les données du problème qui se pose aux géologues, et il en est peut-être encore de même quant aux transformations provoquées par les transmutations biologiques : il s'agit là en effet de découvertes récentes, trop récentes pour qu'il en ait été tenu compte dans les calculs des durées des ères géologiques. Pareillement, l'hypothèse, fausse, de l'existence d'un soi-disant « feu central » au centre de notre globe, continue toujours à servir de base aux théories relatives à la formation de la terre et, là encore, il peut y avoir une autre cause d'erreurs. (Je rappellerai que, métaphysiquement, le centre de la terre est glacé, comme on peut le lire dans la *Divine Comédie*. Les éruptions volcaniques de laves en fusion sont des phénomènes « épidermiques » provoqués par l'échauffement, millénaire, des roches cristallines radioactives.)

Ces différentes sources d'erreurs, dont la science moderne est victime, ne permettent toutefois pas d'expliquer pourquoi les durées des ères géologiques croissent de plus en plus vite au fur et à mesure qu'on se rapproche de l'origine du monde, alors qu'au contraire la doctrine des cycles nous enseigne que la durée des Manvantaras est toujours la même,

64.800 ans, qu'il s'agisse du premier ou bien du septième, qui est le nôtre. Pour résoudre cette énigme il faut que nous demandions aux géologues comment ils s'y prennent pour évaluer la durée des ères géologiques. Voici leur réponse : « On mesure tout d'abord la radioactivité des roches que l'on veut étudier et, partant de là, on calcule, par extrapolation, l'âge de ces roches. » Telle est la méthode actuellement employée, et l'on voit immédiatement qu'elle suppose l'existence d'un temps rectiligne, alors qu'au contraire les Anciens avaient toujours considéré que le temps se déroulait cycliquement, autrement dit, comme un cercle. Or une telle différence dans la manière de concevoir le temps doit nécessairement se traduire dans les faits par des écarts plus ou moins considérables dans la chronologie des événements ou des ères géologiques. Que le temps soit considéré comme rectiligne par tous les savants modernes, et pas seulement par les géologues, nous est confirmé par le passage ci-après de la revue *Diogène :*

« En Occident, la succession des événements est conçue comme rectiligne; ils s'alignent de part et d'autre de l'un d'eux tenu pour privilégié et qui sert de repère unique pour le compte des années, que celles-ci soient antérieures ou postérieures à la donnée choisie. »

Telle est la définition du temps rectiligne, définition qu'il convient de compléter par l'importante remarque suivante : la science moderne ne concevant pas d'autre monde que le nôtre, celui qu'elle étudie, il s'ensuit que le « temps rectiligne » dont il est question ci-dessus devra toujours demeurer à l'intérieur des limites du présent Kalpa; en d'autres termes, ce que les savants appellent l'origine du monde — événement qu'ils situent dans un passé lointain, se chiffrant en milliards d'années — cette origine du monde s'identifie à celle du présent Kalpa, laquelle ne remonte, selon la doctrine des cycles, qu'à environ 453.600 ans.

La conclusion de tout ceci, c'est qu'une certaine correspondance, peut-être mathématique (puisque notre monde est soumis aux conditions « du temps,

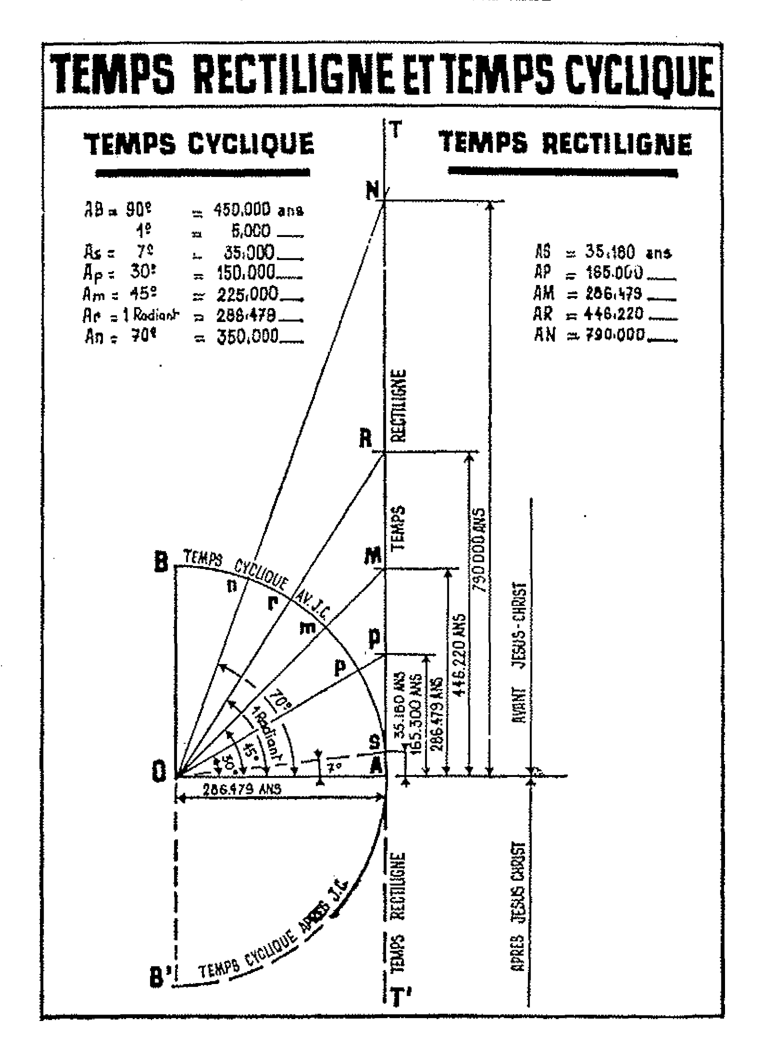
de l'espace, du nombre, de la forme et de la vie ») (1) doit exister entre le temps cyclique traditionnel et le temps rectiligne moderne. Trouver cette correspondance, tel est donc finalement le problème qui se pose à nous à propos de la discordance effarante que nous avions constatée tout à l'heure entre les durées fabuleuses des ères géologiques et la durée, relativement modeste, du Kalpa tout entier.

Cela posé, voyons maintenant comment nous pourrions découvrir cette correspondance, résoudre ce problème. Eh bien, la façon même dont celui-ci est posé nous suggère comment nous devons procéder : graphiquement. Il est tout indiqué, en effet, de porter le temps rectiligne sur une droite indéfinie que la date choisie comme point de départ des chronologies (par exemple le début de l'ère chrétienne) partagera en deux demi-droites affectées respectivement, l'une aux dates avant J.-C., et l'autre aux dates après J.-C. Quant au temps cyclique, pour lequel nous adopterons évidemment le même point de départ, il sera inscrit sur un demi-cercle, tangent à la droite des temps rectilignes, le point de tangence coïncidant avec le point de départ de la chronologie rectiligne (le choix du demi-cercle sera expliqué plus loin).

A partir des données précédentes, nous pouvons maintenant tracer le diagramme représentatif des temps rectilignes et cycliques, d'où la figure ci-après, que nous avons tracée comme suit :

T'T : droite figurative des temps rectilignes.
A : point de départ des chronologies, avant et après J.-C.
B'AB : demi-cercle figuratif du temps cyclique, tangent en A à T'T.
O : centre des temps, pour le temps cyclique.
OA : rayon du demi-cercle, perpendiculaire en A à T'T.
B'B : diamètre du demi-cercle B'AB, parallèle à T'T.
TA : temps rectiligne avant J.-C.
BA : temps cyclique avant J.-C.
AT' : temps rectiligne après J.-C.
AB' : temps cyclique après J.-C.

(1) R. Guénon : « L'Homme et son devenir », p. 246 (ch. XXV).



Compte tenu des explications précédentes, nous aurons donc à répartir sur le quart de cercle BA la durée du Kalpa depuis son commencement jusqu'à la fin de l'ère antique, soit en nombre rond : 450.000 ans, ce qui donne, pour l'arc de 1 degré :

$$\frac{450.000}{90} = 5.000 \text{ ans,}$$

et pour l'arc de 1 grade :

$\frac{450.000}{100}$ = 4.500 ans. Nous avons ainsi déterminé l'échelle des temps pour le temps cyclique; il reste à en faire autant pour le temps rectiligne.

A ce sujet, nous savons que, pour des périodes assez rapprochées de nous, par exemple 10.000 ans avant J.-C., les temps rectilignes et cycliques coïncident, d'où cette conclusion que l'échelle doit être la même dans les deux cas. En conséquence, nous considérerons, sur l'arc BA, l'arc *r*A égal à un radiant, soit 63,6620 grades, ce qui correspond à un temps cyclique de : 63,6620 × 4.500 ans = 286.479 ans. D'autre part, on sait que l'arc de 1 radiant, soit ici *r*A, a la même longueur que le rayon, d'où : *r*A = OA; et il s'ensuit que ce rayon OA représentera, en temps rectiligne, une durée de : 286.479 ans. Si, maintenant, nous portons sur AT une longueur AM = AO (d'où $\widehat{AOM}$ = 45°), le segment AM représente également la même durée de 286.479 ans : telle sera notre échelle des temps pour les temps rectilignes. Par ailleurs le temps cyclique correspondant au même événement M, qui se projette en *m* sur l'arc des temps cycliques, deviendra : 45 degrés × 5.000 ans = 225.000 ans.

D'une façon plus générale, voici comment, à partir des données précédentes, on pourra convertir le temps rectiligne en temps cyclique et vice versa. Plusieurs cas peuvent être envisagés.

1°) On connaît le temps rectiligne, soit AN = 790.000 ans. On joint N au centre des temps, soit O, ce qui donne la droite ON qui rencontre l'arc AB en *n*, alors on sait que l'arc A*n* mesure le temps cyclique, ce qui donnera, pour un angle mesuré en degrés :

$$\text{Temps cyclique } An = \widehat{AOn} \times 5.000 \text{ ans}$$

Il reste donc à déterminer l'angle $\widehat{AOn}$, ce qui se fera par une opération trigonométrique très simple. On a en effet, dans le triangle rectangle OAN : tangente $\widehat{AON} = \frac{AN = 790.000}{OA = 286.479} = 2{,}75$; ce qui corres-

pond approximativement à un angle de 70 degrés. D'où le temps cyclique :

$$An = 70 \times 5.000 \text{ ans} = 350.000 \text{ ans}$$

2°) On connaît le temps cyclique, ou, ce qui revient au même, l'angle au centre correspondant, soit par exemple $A\hat{O}p = 30°$. Le temps cyclique est de :

$$30 \times 5.000 \text{ ans} = 150.00 \text{ ans}$$

Nous prolongerons Op jusqu'à sa rencontre en P avec AT. Le temps rectiligne correspondant, soit AP, sera alors :

$$AP = OA \text{ tg } A\hat{O}p = 286.479 \times \text{tg } 30° = 165.300 \text{ ans}$$

En appliquant ce calcul aux angles successifs, allant de 1 degré jusqu'à 90°, on pourra établir le tableau ci-joint, et ainsi se trouvera résolu le problème de la conversion du temps cyclique en temps rectiligne, et vice versa.

Commentaire. — Comme on le constate sur la figure précédente, ce qui différencie le temps cyclique du temps rectiligne c'est, essentiellement, une question de point de vue. Pour évaluer le temps cyclique, l'observateur d'inspiration traditionnelle se placera au « Centre des Temps », d'où il verra tous les événements, même les plus lointains, se projeter sur un même arc de cercle; exactement comme il en serait pour un astronome observant les astres : tous, même les plus lointains, sont vus sur la « sphère céleste ». Ladite sphère se réduit d'ailleurs à une demi-sphère, de même, pour l'annaliste traditionnel, le cycle d'un monde se réduit à un demi-cercle, comme on le voit sur notre graphique.

Si le point de vue de l'historien traditionnel est « central », par contre celui du savant moderne sera extérieur, ou périphérique; il s'ensuit que le temps paraîtra s'étendre en ligne droite — comme un mur, d'où l'image du « mur des siècles » employée par Victor Hugo — et cette ligne droite n'est autre que la tangente à la « roue cosmique ». Tangente qui s'étend indéfiniment à partir du point de tangence, en sorte qu'elle n'a pas, et ne peut pas avoir de

Tableau de conversion des temps cycliques en temps rectilignes

En années :

T. rect. = 286.479 × tg. x

T. cycl.

5.000 × x degrés

4.500 × x' grades

Angles degrés ou grades	Tangentes des angles	Temps cyclique (ans)	Temps rectiligne (ans)
1 degré	0,01746	5.000	5.000
2 degrés	0,03492	10.000	10.000
3 —	0,05241	15.000	15.020
5 —	0,08749	25.000	25.080
7 —	0,12278	35.000	35.180
10 —	0,17633	50.000	50.500
15 —	0,26795	75.000	75.900
25 —	0,46631	125.000	134.100
30 —	0,57735	150.000	165.300
35 —	0,70021	175.000	200.000
45 —	1, —	225.000	*286.479*
50 —	1,19175	250.000	340.000
55 —	1,42815	275.000	409.000
1 radiant	1,55757	*286.479*	446.220
60 degrés	1,73205	300.000	495.000
65 —	2,14451	325.000	615.000
75 —	3,73205	375.000	1.070.000
80 —	5,67128	400.000	1.625.000
85 —	11,43005	425.000	3.280.000
87 —	19,08114	435.000	5.500.000
88 —	28,63625	440.000	8.200.000
88° 30'	38,18846	442.500	10.941.000
89 degrés	57,28996	445.000	16.404.000
89° 30'	114,58865	447.500	32.850.000
89° 42'	190,98419	448.500	54.690.000
89° 54'	572,95721	449.500	164.100.000
99,91 gr	707,35483	449.595	202.500.000
99,93 gr	909,45645	449.685	260.000.000
99,95 gr	1.273,23928	449.775	365.000.000
99,97 gr	2.122,06575	449.865	591.000.000
99,98 gr	3.183,09876	449.910	912.000.000
99,99 gr	6.366,19767	449.955	1.824.000.000
90° = 100 g	Infini : ∞	450.000	Nbre indéfiniment grand : ∞

commencement : ainsi s'explique le rejet dans un passé immensément lointain, tellement lointain qu'on ne peut plus le dater, du début du monde vu par les savants modernes. En vérité, comment la science moderne, en tant que telle, pourrait-elle remonter jusqu'au Principe, jusqu'à l'origine de toutes choses, c'est-à-dire jusqu'au Verbe, puisqu'elle fait profession de l'ignorer ?

Il n'en est pas de même pour l'historien traditionnel qui, ne perdant jamais de vue le Principe, pourra aisément situer le commencement du cycle sur le cercle figuratif des temps cycliques; et l'on s'apercevra ainsi que le cycle d'un monde a une durée bien déterminée et, somme toute, fort limitée. Ce qui est illimité, en réalité, ce n'est pas la durée du monde, mais le parcours indéfiniment répété de la « chaîne des mondes » — mais il s'agit là d'un ordre de réalité totalement inaccessible aux savants modernes.

Remarque relative au diagramme précédent.

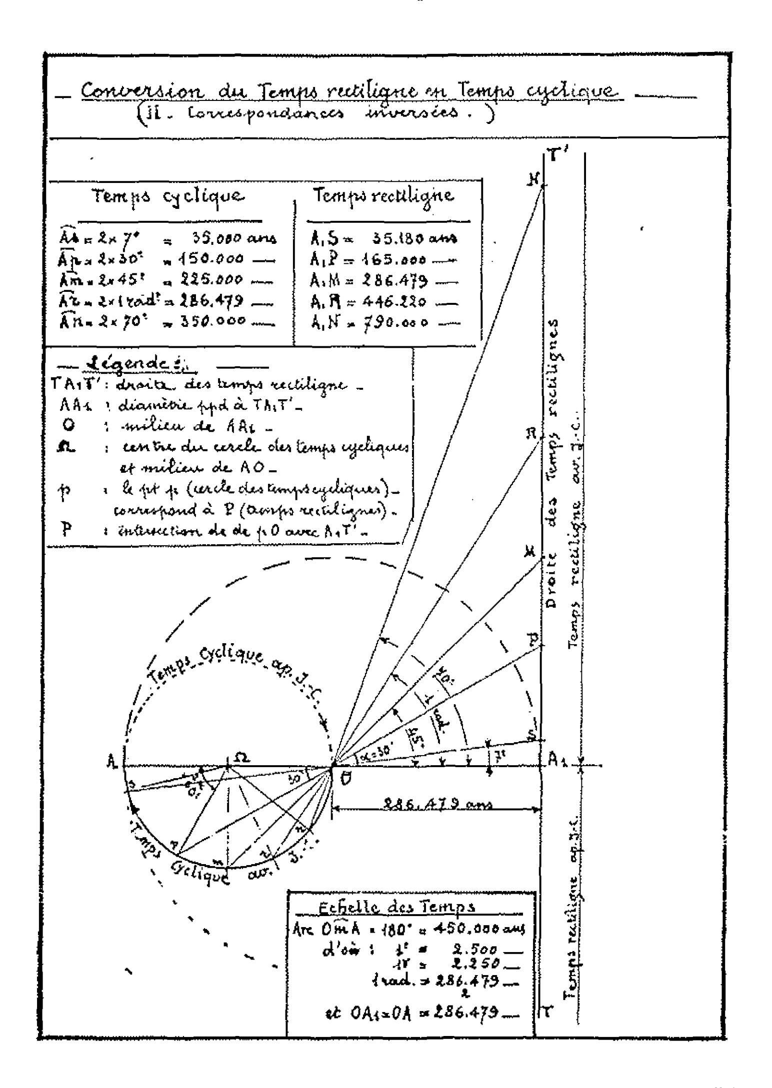
On a vu que, sur ce diagramme, l'ensemble du Kalpa ou Cycle d'un monde était représenté par un demi-cercle seulement, et non pas par un cercle entier, comme l'exigerait le symbolisme de la « chaîne des mondes », où chaque monde est figuré, soit par une sphère (une perle du collier de Krishna), soit par un cercle. De ce point de vue, il serait donc préférable d'utiliser, pour représenter la correspondance géométrique entre temps circulaire et temps rectiligne, un autre diagramme. C'est ce que propose M. R. Mercier, dans un commentaire du présent article :

« L'élément le plus important de l'article est la figuration géométrique de la correspondance entre temps rectiligne et temps circulaire, qui rend parfaitement claires les différences chronologiques. Cependant, la figuration du temps circulaire par un demi-cercle ne paraît pas la plus adéquate pour rendre compte de la continuité objective d'un cycle à l'autre, du progrès dans le temps circulaire, que Matgioi a figuré par une hélice cylindrique (un être ne repasse pas deux fois par le même état, comme Guénon lui aussi l'a souligné avec force). En projection sur un

plan perpendiculaire à son axe, une telle hélice donne un cercle complet.

« La correspondance géométrique la plus adéquate entre temps rectiligne et temps circulaire serait alors l'*inversion* qui fait correspondre le cercle à la droite. »

Effectivement, l'inversion qui fait correspondre le



cercle entier (et pas seulement le demi-cercle) à la droite, permet de résoudre le problème de la correspondance entre temps circulaire et temps rectiligne, à condition toutefois que soit respectée la quasi-égalité entre les deux chronologies circulaire et rectiligne pour les époques très proches de nous. On arrive à ce résultat grâce à une disposition particulière de la figure, et il s'ensuit que la table de conversion précédente demeure valable, puisque les calculs sont finalement les mêmes.

Commentaire du diagramme nº II.

Sur le diamètre AA_1, dont le milieu est O, nous traçons un premier cercle de centre O. Ensuite, en A_1 nous élevons la perpendiculaire TA_1T' (tangente en A_1 au cercle de centre O). Sur cette droite nous porterons les temps rectilignes, à savoir : 1° sur A_1T' les temps rectilignes av. J.-C; et 2° sur A_1T les temps après J.-C.

Maintenant, sur AO comme diamètre et avec Ω comme centre, nous traçons un deuxième cercle, sur lequel nous porterons les temps cycliques, soit, sur le demi-cercle inférieur, les temps circulaires av. J.-C. et, sur le demi-cercle supérieur, les temps ap. J.-C.

La correspondance entre les points du cercle et ceux de la droite TT' se fera, par inversion, comme suit : soit p un point du cercle inférieur tel que l'angle $A\Omega p = 2\alpha$. On joint p au point O et on prolonge la sécante pO jusqu'à sa rencontre en P avec A_1T'. Le point P est l'homologue de p, et le temps rectiligne A_1P correspond au temps circulaire figuré par l'arc Ap. On constate d'autre part, sur la figure, que l'angle A_1OP est égal à α, d'où l'égalité :

$$A_1P = A_1O \text{ tg } \alpha = 286.479 \text{ ans} \times \text{tg } \alpha$$

D'autre part, la durée du Kalpa, avant J.-C., soit 450.000 ans environ, ayant été répartie uniformément sur les 180 degrés du demi-cercle, il s'ensuit que le degré représentera : $\frac{450.000}{180} = \frac{5.000}{2}$ ans. D'où la

valeur du temps circulaire figurée par l'angle 2α (arc Ap) :

$$\text{Arc } Ap = 2\alpha^{(\circ)} \times \frac{5.000}{2} \text{ ans} = \alpha^\circ \times 5.000 \text{ ans}$$

Nous retombons ainsi sur les mêmes formules que précédemment (diagramme I) en sorte que la table de conversion précédente demeure valable.

Revenons au diagramme n° II. Le point A (du cercle Ω), homologue de A_1, représente le point de départ des chronologies circulaires, avant (pour le demi-cercle inférieur) et après J.-C. (pour le demi-cercle supérieur). Quant au point O, il représente, d'une part, le début du demi-cercle inférieur et donc le commencement du monde, et, d'autre part, la fin du demi-cercle supérieur, c'est-à-dire la fin chronologique du monde. Il s'ensuit que le Kalpa tout entier (ou cycle d'un monde) est bien figuré par un cercle, ce qui est conforme au symbolisme de la chaîne des mondes. Mais ceci peut prêter à confusion. En effet, dès lors que, sur notre diagramme, la fin du monde revient coïncider avec l'origine, on pourrait croire que le monde suivant va repasser par les mêmes points que le précédent et le répéter en quelque sorte; telle est en effet la théorie de l'Eternel Retour soutenue par certains écrivains de l'Antiquité. Mais, en réalité, le symbolisme de la chaîne des mondes n'autorise pas une telle erreur, puisque chaque monde correspond à l'un des cercles — et à un seul — de la chaîne des mondes. Pareillement, lorsque la chaîne des mondes a été parcourue en entier, et que le parcours recommence, ce n'est plus au même niveau mais à un niveau supérieur : c'est ce que symbolise précisément la courbe hélicoïdale préconisée par Matgioi pour une telle représentation. En bref, on se rappellera que le diagramme précédent n'est valable qu'à l'intérieur du Kalpa — ce qui est amplement suffisant puisque aussi bien nous entendions demeurer strictement à l'intérieur des limites de notre monde; et pour cause : la science moderne, dans ses évaluations de durées, ne peut pas prétendre aller au-delà.

Gaston GEORGEL.

NOTES
SUR L'ICONOGRAPHIE D'ANGKOR

1. *LE LINGA ET LE CULTE ROYAL*

Nous avons présenté ici-même, il y a quelques années, une première approche du symbolisme angkorien, fondée pour l'essentiel sur la structure naturelle du site et sur les éléments architecturaux (1). Peut-être y aura-t-il lieu d'y revenir quelque jour, car les fondements astronomiques de ces structures restent à déterminer, et rien ne s'explique véritablement sans eux. Nous voudrions seulement examiner aujourd'hui quelques thèmes iconographiques, et laisser apercevoir qu'ils sont les compléments nécessaires et cohérents des éléments précédemment évoqués.

Il faut répéter tout d'abord à ce propos ce qui a été dit des principes de l'architecture : l'art khmer s'exprime comme un art de l'« Inde extérieure ». Le parti-pris décoratif dont nous avons fait état se retrouve *a fortiori* dans l'ornementation des monuments, mais la plénitude symbolique n'en est pas pour autant affectée. Si la facture, comme il est normal, se particularise, si les traditions de l'Inde se superposent aux données de la tradition locale antérieure en ce qu'elles possèdent de caractère universel, si l'accent, en conséquence, n'est pas toujours posé comme il l'est dans l'Inde classique, si les échanges maritimes favorisent des tendances et des influences que nous qualifierons d'« indonésiennes », il reste que nous sommes en présence d'une iconographie indienne, et surtout hindoue. Les *guru* royaux sont de savants brahmanes parfois venus de l'Inde, et dont l'un, dit-on, fut un disciple

(1) *Remarques sur le Symbolisme angkorien*, in *Etudes Traditionnelles* n° 356.

direct de Shankarâchârya; les textes gravés dans la pierre — en sanscrit — s'inspirent des *Agama,* des *Purâna,* voire des *Tantra;* les rites sacrificiels sont apparemment classiques et laissent deviner les traces du rituel védique. L'architecture possède son caractère propre, techniquement inspirée qu'elle est de la construction en bois, mais elle s'établit, nous l'avons souligné — et fût-elle à destination bouddhique — sur le *mandala* traditionnel de l'Inde; si l'on décèle à l'origine des traces de l'art gupta et post-gupta, d'incontestables influences aussi de l'école d'Amarâvatî, la plastique bénéficie elle-même d'un développement autonome, fût-ce en perdant l'hiératisme des âges préangkoriens dont témoigne l'admirable Harihara du Prasat Andet (1 *bis*), mais elle demeure l'expression de traditions indiennes, dans un langage symbolique, aux nuances près, semblable. Il faut toutefois souligner qu'outre la qualité de son esthétique propre, les différences d'accent ou les nuances expressives que révèle l'art khmer sont loin d'être dépourvues d'intérêt, que même le centralisme des structures temporelles du royaume donne à ce langage une cohérence, un aspect synthétique qui n'ont peut-être pas ailleurs la même évidence.



Inde extérieure : le Mékong est, ici ou là, assimilé au Gange; un petit temple situé dans l'axe nord d'une ancienne capitale, le Prasat Kôk Pô, est appelé *Svetadvîpa,* l'Ile Blanche, ce qui l'assimile au « Séjour des Bienheureux » de la mythologie hindoue; les *swâyambhuva-linga, linga* « spontanés », « existant par eux-mêmes », qui sont normalement un privilège de l'Inde continentale, sont à plusieurs reprises attestés au Cambodge ancien. Mais il s'agit là, bien entendu, de l'adaptation de symboles pré-hindous, et nous devons nous arrêter d'abord à un double aspect de l'iconographie auquel il a déjà été fait allusion du point de vue cosmologique : le *linga* et les divinités anthropomorphes. Les deux symbolismes sont étroitement liés,

(1 bis) Fin du VII[e] siècle ; origine : région Est du Grand Lac. Actuellement au Musée de Phnom Penh.

particulièrement au Cambodge où ils légitiment l'institution royale, et où ils trouvent leur prolongement jusque dans l'iconographie bouddhique.

Le *linga* est le symbole de Shiva envisagé comme principe causal, comme « procréateur ». Dès les premiers temps de l'hindouisation du sud-est asiatique, il apparaît comme l'essence du pouvoir royal, en tant que le roi manifeste, au centre de son domaine assimilé au centre du monde, le pouvoir générateur et fertilisateur de Shiva : le premier *linga* royal que nous connaissions dans la région fut érigé au IVe siècle de notre ère dans le royaume du Champa, au centre-Annam. Dans le royaume pré-cambodgien du Tchenla, le sanctuaire royal est situé sur le *Lingaparvata*, montagne du sud-Laos couronnée d'un rocher, d'une « pierre levée », qu'on a reconnu comme *swâyambhuva-linga*. Les *swâyambhuva-linga* khmers sont à la fois des « bétyles » et des « omphalos ». En fait, celui-ci est le signe de la « descente » de Shiva sur la Montagne centrale, au sommet de laquelle le souverain peut entrer en communication avec lui : ce Shiva qui « hante la montagne » (*Girisha*) est l'origine du pouvoir des *Shailarâja* founanais, des *Shailendra* javanais, les uns et les autres « rois de la montagne », et comme tels souverains de l'univers. Lorsqu'en l'an 802, Jayavarman II reçoit l'initiation royale en vue d'obtenir expressément la qualité de *chakravartî*, un moment réservée au suzerain javanais, il établit le *linga* royal au sommet du Phnom Kulên, baptisé pour la circonstance Mahendraparvata : le mont Mahendra, c'est, dans l'Inde méridionale, la résidence de Shiva-*Devarâja* (2). Telle est l'origine de ce culte du *Devarâja*, typique de la tradition cambodgienne médiévale, et dont l'interprétation n'échappe pas toujours à l'équivoque. Toutes les capitales ultérieures du royaume khmer comporteront une montagne centrale,

(2) On notera incidemment que cette initiation, conférée par un brahmane, marque un recul par rapport au titre founanais : le Roi de la Montagne, entrant directement en communication avec Shiva, est le détenteur des fonctions suprêmes, l'intermédiaire unique entre le Ciel et la Terre. Jayavarman, lui, tient son pouvoir de l'autorité sacerdotale, devenue médiatrice. Symboliquement, dès l'initiation reçue sur la Montagne, il redescend dans la plaine.

naturelle comme le Phnom Bakheng, ou artificielle comme le Bakong (IXe siècle), le Prasat Thom de Koh Ker (Xe siècle), le Baphûon (XIe siècle), couronnée du *linga* royal.

Le symbole du *linga* axial au cœur de la caverne cosmique, n'est pas différent à Angkor de ce qu'il est dans l'Inde. Par contre, il faut signaler une particularité : au Bakong, au Mebon oriental, temples des IXe et Xe siècles, le *linga* central était entouré de huit autres *linga* représentant les *astamûrti*, les huit hypostases de Shiva : Terre, Eau, Feu, Vent, Ether, Soleil, Lune et *Atmâ;* il a été remarqué que la disposition traditionnelle hindoue des *mûrti* était 1 + 7, alors qu'elle est à Angkor 1 + 8 (3) : les huit manifestations émanent-elles ici de l'aspect non manifesté de Shiva? Sans doute. Mais il existe en outre un souci cosmologique évident, lié au tracé du *mandala* du temple.

Le *linga* central, avons-nous dit, contient l'essence de la fonction royale. Il recèle, précisent les inscriptions, le « soi subtil » (*sûksmântarâtman*) du roi, lequel devient une « portion » (*amsa*) de Shiva lui-même. Le *linga* royal de Koh Ker est nommé en vieux khmer « le seigneur de l'univers qui est la royauté » (*kamrateng jagat ta râjya*). Le nom donné aux *linga* associe celui d'Ishwara à celui du roi qui les élève (Bhadreshwara, Indreshwara, etc.). Les divinités anthropomorphes sont à l'effigie du roi et des grands dignitaires, ce sont, selon les inscriptions, des « corps glorieux » ; elles prennent ailleurs le qualificatif de *kamrateng jagat*, ou « seigneur de l'univers ». Cette identification, également connue à Java, s'exprime dans un langage à dessein ambigu, dont on a tiré la notion certainement inexacte de « culte royal » ou de « culte personnel ». Le seul *Devarâja* est, et demeure Shiva. Par sa fonction (son *dharma*, disent les inscriptions), par sa situation au sommet de la montagne, le roi manifeste visiblement la fonction shivaïte au « centre » de l'univers ; le *linga* ou le dieu de pierre sont le « signe » (tel est le sens littéral du mot *linga*) de cette participation. Sous Jayavarman VII (fin XIIe),

(3) K. Bhattacharya, *Les Religions brahmaniques dans l'Ancien Cambodge* (Paris, 1961), p. 59.

c'est le Bouddha qui assume, au centre du *mandala* cosmique, la fonction shivaïte et le symbolisme du roi-*chakravartî;* le Bouddha, ou le *Boddhisattwa* Lokeshwara, prennent en conséquence l'effigie royale. L'« apothéose » des princes n'a pas le même caractère, mais découle en somme de l'homologation royale; elle respecte même une sorte de logique doctrinale lorsque, par exemple, la *Prajnâpâramitâ* est figurée, à Ta Prohm, sous les traits de la mère du roi (1). Il ne peut y avoir, il n'y a pas, *a fortiori,* dans l'iconographie bouddhique, « divinisation » des personnages homologués aux images sacrées : hors le symbole de la fonction cosmique, ou bien il s'agit d'un hommage purement formel, ou bien d'un signe réel de perfection spirituelle.

Nous avions précédemment souligné que la domination du *Buddharâja* sur les directions de l'espace s'exprimait, au Bayon, par les huit chapelles rayonnantes qui l'entourent comme les huit pétales d'un lotus, et aussi par les huit tours à visage qui cernent le massif central du temple. Il existe un fort beau Vishnu préangkorien dont la particularité est de posséder huit bras portant les attributs des huit gardiens de l'espace : cette image est appelée Hari *Kambujendra,* « seigneur des Kambuja », c'est-à-dire des Cambodgiens. Mais l'exemple le plus connu de cette iconographie cosmique est constitué par les tours à visages du Bayon et des portes cardinales d'Angkor-Thom. L'initiation de Jayavarman II avait été réalisée à l'aide de quatre textes tantriques nommés les « quatre faces de Tumburu », Tumburu étant un Shiva quadricéphale : le symbolisme était clair. Jayavarman VII le répétera jusqu'à l'obsession. Les tours multipliées du Bayon (elles sont cinquante) posent sur les quatre orients le regard paisible du *Boddhisattwa* Lokeshwara.

(4) En effet, la *Prajnâpâramitâ,* ou Perfection de Sagesse, est la suprême Vertu obtenue par les Bouddhas et les Boddhisattvas, ce par quoi ils « naissent » comme tels : aussi la dit-on « mère des Bouddhas ». Il n'est pas indifférent de souligner que la *Prajnâpâramitâ* du Preah Khan d'Angkor (fin XII[e]) — qu'on peut voir actuellement au Musée Guimet — est probablement, de toutes les sculptures en ronde bosse de l'art khmer, celle dont se dégage la plus pure impression de beauté et de spiritualité.

Outre que Lokeshwara (= Avalokiteshwara) est littéralement le « seigneur de l'univers », il paraît bien emprunter au roi régnant son effigie. L'extension aux limites du monde de cette autorité rayonnante, et le résumé en son centre du royaume tout entier s'expriment par le couronnement quadricéphale des portes cardinales de la ville. Pourquoi ces tours multiples? Etait-il nécessaire de répéter — comme une évidence dont on cherche à se persuader soi-même — ce qu'un seul symbole eût suffisamment exprimé? Il est apparu aux archéologues que ces icônes figées, gravitant autour du *Buddharâja* comme une constellation autour de son soleil, étaient sans doute le résumé, au centre de l'empire, des sanctuaires édifiés dans les diverses provinces, d'autant qu'on connaît l'érection, dans le même temps, de nombreux Buddha, des *Jayabuddha,* dans les villes et les régions éloignées du pays (5). Comme celle de l'empereur de Chine dans le *ming-t'ang,* l'action du souverain en ce centre privilégié s'étend en conséquence à l'espace total.

Si le caractère « central » du symbolisme shivaïte est essentiel dans la tradition khmère, l'iconographie ne manque pas non plus d'insister sur le symbolisme « axial » de Shiva, et aussi de Vishnu. Une inscription de Koh Ker parle de Shiva comme de l'Axe du Monde; la tige de lotus issue du nombril de Vishnu est parfois figurée au Cambodge sous l'aspect d'un arbre; dans le « barattage de la Mer de Lait » selon les bas-reliefs d'Angkor-Vat, Vishnu est figuré au pied, le long et au sommet du mont Mandara, lequel apparaît sous la forme d'un tronc d'arbre, ou d'un *linga;* le temple de Prasat Kravan est dédié à Vishnu-*Trailokyanâtha,* « seigneur des trois mondes » (or *Trailokyanâtha* est aussi une appellation khmère de Lokeshwara).

Ces premières observations permettent dès à présent une constatation d'ordre général : la remarquable continuité de l'expression symbolique dans la civilisation khmère se traduit, selon les époques et les règnes, par une grande variété du langage iconographique. Il n'y a là, quoi qu'on en ait dit, aucune

(5) Paul Mus, cité par George Coedès, *Pour mieux comprendre Angkor* (Paris, 1947), p. 145.

confusion syncrétique — la qualité intellectuelle des *guru* royaux l'exclut *a priori* — mais tout à la fois la mise en évidence de la permanence des principes sous la diversité expressive, et la synthèse harmonieuse de fonctions complémentaires plutôt qu'antithétiques. Nous faisons surtout allusion ici à la représentation préangkorienne de Harihara (Vishnu-Shiva), dans laquelle la moitié gauche de la statue est Vishnu, la moitié droite, Shiva : Vishnu, disent les inscriptions, est « semblable à Shiva ». La première capitale angkorienne proprement dite, fondée par Jayavarman II au début du IXe siècle, portait le nom de Hariharalaya, et la trace de son nom se retrouve aujourd'hui dans celui du temple de Lolei. Nulle part en Inde la synthèse Hari-hara ne revêt une telle importance. Ce thème iconographique n'est pratiquement plus utilisé dans les époques ultérieures, mais on rencontre un autre thème qui lui équivaut exactement (les inscriptions l'affirment) : celui d'Ardhanârishwara, ou Shiva « androgyne » (6). Cette synthèse est bien entendu l'expression du principe informel de la manifestation, comme l'est l'union du *linga* et de la *yoni*. On trouve, à l'époque préangkorienne, un autre élément iconographique qui précise heureusement ce thème et qui est, semble-il, absolument inconnu ailleurs : le *shâlagrâma*, image « non manifeste » de Vishnu qui fait pendant au *bânalinga* (*linga* naturel tiré du lit d'un fleuve), y est représenté sous la forme d'une conque (7) : la dualité du *linga* et de la conque confirme le symbolisme de la seconde comme réceptacle des germes de la manifestation cyclique.

Le roi est parfois identifié à Harihara, ce qui s'entend évidemment de sa fonction shivaïte, mais a vrai-

(6) On peut remarquer, en effet, que la forme Harihara n'est utilisée que dans la terminologie *shivaïte*. Les textes vishnouïtes disent : Hari-Shankara (M.T. de Malimann, *Enseignements iconographiques de l'Agni-Purâna*, Paris, 1963). Le couple Shiva-Uma, si fréquent dans l'ancien Cambodge, est une autre forme de cette dualité réduite à l'unité.

(7) K. Bhattacharya, *op. cit.*, p. 119. On observera que, dans la plupart des représentations de Harihara, le trident est symétrique de la conque. Or le *trishûla* possède de nombreuses analogies, même iconographiques, avec le *vajra*, contrepartie hindoue de la conque.

semblablement aussi un autre sens : Vishnu correspond au soleil, Shiva à la lune; or l'origine et même toute la lignée des souverains khmers se fondent, selon la légende, sur la « conjonction de la race solaire avec la race lunaire », dont résulte la « fortune royale » (8). Nous observerons, dans un second article, que cette dualité est aussi symbolisée par celle du *garuda* et du *naga*.

Nous signalerons enfin quelques autres particularités de l'iconographie khmère : une boule, représentant la terre, se substitue au lotus dans les attributs de Vishnu (mais cela se rencontre aussi, c'est vrai, à Java) : « Victorieux est Vishnu, dit l'inscription de Thvear Kdei, dont les quatre bras portent le disque, la terre, la conque et la massue, comme les quatre gardiens des points cardinaux » (9). Le symbole de la terre est sans doute de même nature que celui du lotus, mais il est néanmoins plus restrictif, car le second signifie l'épanouissement de la manifestation tout entière, selon les huit directions de l'espace. On vénère, au Cambodge, le *Shivapada*, alors que seuls les *Vishnupada* sont connus en Inde; or le *Shivapada* est encore la « trace » de la descente de Shiva au sommet de la montagne centrale. On attribue le rhinocéros comme véhicule à Agni, alors que sa monture hindoue est le bouc : animal cornu, le rhinocéros est bien entendu un symbole de puissance, sans doute aussi, pour la même raison, un symbole solaire. L'aspect « sacrificiel » du bouc en est évidemment totalement absent.

Nous voudrions aussi, pour clore le chapitre de l'iconographie anthropomorphe, rappeler que la plupart des personnages royaux ou divins s'inscrivent

(8) Inscription de la stèle de Baksei Chamkrong, près d'Angkor Thom. La même inscription parle de feu sous la mer, pour signifier probablement l'union du feu et de l'eau, avec le même sens que celui du soleil et de la lune.

(9) « Portant la terre, la conque et Shrî... », dit encore l'inscription de Baksei Chamkrong. On rappellera que les quatre bras de Vishnu signifient traditionnellement en effet la domination sur les quatre directions de l'espace, et que les quatre attributs qu'ils détiennent : conque, disque, lotus et massue, correspondent respectivement aux trois *guna* (*rajas, sattva, tamas*) et à la conscience individuelle (*ahamkâra*).

dans un cercle dont le centre est l'ombilic ou le plexus solaire; plus précisément encore, leur structure s'inscrit dans un hexagone étoilé, symbole classique de l'union du *linga* et de la *yoni*, et qui correspond aussi à la structure de Shiva-*Natarâja*. La fonction cosmique des symboles divins se trouve donc, sous ce nouvel aspect, étendue au souverain.

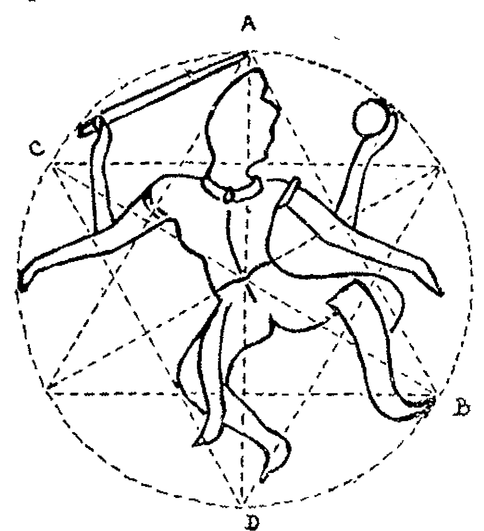


fig. 1. Vishnu (bas-relief d'Angkor-Vat).



fig. 2. Le roi Suryavarman II (bas-relief d'Angkor-Vat).

Pierre Grison.

LES LIVRES

LE MONDE DES SYMBOLES, par Gérard de Champeaux et Dom Sébastien Sterck O.S.B. Editions de Zodiaque 1966.

Les amateurs d'art connaissent les admirables livres sur l'art roman, abondamment illustrés d'images inédites, qu'ont publiés, c'est-à-dire rédigés et imprimés, les bénédictins de l'atelier monastique de la Pierre-Qui-Vire. En introduction à cette série d'une vingtaine de volumes intitulée : la Nuit des Temps, ils ont édité un volume d'introduction sur le *Monde des Symboles* qui veut être la grammaire explicative, le lexique de cette langue des formes employés par l'art roman.

Ce gros volume de près de 500 pages n'a pas la prétention de couvrir, comme le supposerait son titre, le monde entier des symboles. Mais il est mieux qu'une Introduction, comme le dit Dom Angelico Surchamp le préfacier, à la connaissance de l'idéologie romane.

La division de l'ouvrage rend fort clair l'intention des auteurs. Commençant audacieusement par les figures du Ciel, avec des exemples tirés aussi bien du monde antique que du monde chrétien, ils abordent le symbolisme du Temple en référence au Cosmos avec une allusion aux centres sacrés. Ceci les conduit tout naturellement au symbolisme de la montagne, des pierres sacrées et aux représentations du Paradis.

Passant du macrosme au microscome ils abordent ensuite les figurations de l'homme dans les diverses apparences des races, aussi bien que dans son comportement moral. Puis, pour aborder le symbolisme de la croix, ils passent au symbolisme de l'arbre pour aboutir aux représentations du Christ et du Roi du Monde, avec les perspectives que comporte ce grand sujet.

Dans les limites qu'ils se sont imposées l'ouvrage, favorisé d'abondantes illustration et de très nombreuses références à des religions non-chrétiennes, constitue un monument remarquable, digne de son titre, et sur un sujet négligé par la librairie actuelle.

Luc Benoist.

DICTIONNAIRE DES SYMBOLES (Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Couleurs, Nombres), sous la direction de Jean Chevalier, (Robert Laffont).

Le thème de ce monumental ouvrage de 800 pages in-8°

est beaucoup plus large que celui des Bénédictins et d'ailleurs la forme du dictionnaire donnait à ses auteurs plus de facilité. Il m'est d'autant plus agréable de le signaler aux curieux de symbolisme que beaucoup de collaborateurs des « Etudes Traditionnelles» sont nommés dans la bibliographie, qui est presque complète. On aurait aimé cependant voir cités, malgré leurs insuffisances, des ouvrages anciens considérables comme *Dieu et les dieux* ou « Monographie des dieux-pierres » par Gougenot des Mousseaux, ou bien les deux livres d'Angelo de Gubernatis, qui malgré leurs titres *Mythologie zoologique* et *Mythologie des Plantes*, et leurs tendances, fourmillent de renseignements précieux. A vrai dire il y avait là un domaine peu exploré et difficile à défricher, ce qui explique en partie l'absence de doctrine qui semble avoir présidé, si l'on peut dire, à l'élaboration de l'ouvrage, dont l'extrême variété des collaborateurs manifeste l'éclectisme, ce qui risque d'être critiqué par les doctrinaires.

Mais il a le mérite d'exister. Avant lui on ne pouvait citer que l'ouvrage inachevé de Lanoë-Villène, amateur qui avait consacré à ce *Livre des Symboles* (non sans intérêt et que R. Guénon a cité) les revenus de son vignoble bordelais.

La difficultés d'une pareille entreprise, que la forme du dictionnaire a en partie évité, c'est d'en choisir le plan de référence. Comme l'a dit Guénon en accord avec les linguistes, la langue, et en même temps la pensée, étant elles-mêmes symboliques, toute progression dans ce domaine risque, à force de remonter à la source de chuter dans le vide ou l'arbitraire, si l'on ne possède pas la clef de la structure du mental et des formes géométriques primitives.

Cependant ce beau travail est indispensable à tout amateur des anciennes traditions et il pourra justement servir à faciliter l'étude d'une doctrine du symbolisme, puisque il est fait de références très explicites à des auteurs, dont il est facile de fixer le degré de compétence et de crédibilité.

Luc Benoist.

Jean Bies, *Empédocle d'Agrigente*, essai sur la philosophie présocratique (Editions Traditionnelle) 1969.

On connait le peu d'estime que professait Guénon pour la philosophie et la mythologie grecques. Il n'en est que plus original d'avoir présenté sous sa référence une étude sur Empédocle. Il est vrai qu'il s'agit avec le livre de M. Bies des pré-socratiques, ceux dont Nietzche avait écrit : « La cime de la philosophie : chez les Eléates et chez Empédocle ».

M. Bies a donc essayé de retrouver à travers des courts fragments qui nous reste du penseur d'Agrigente, la trace

d'une doctrine traditionnelle et les principes métaphysiques sur lesquels elle est fondée. C'est ainsi qu'il examine successivement les assertions du philosophe relativement aux « substances primordiales », aux éléments Terre, Eau, Feu, Air, à l'Ether et au Vide ; puis à deux autres entités complémentaires, l'Amour et la Haine, que l'on peut d'ailleurs généraliser en attraction et répulsion ; puis il passe au *Sphaïros*, analogue à l'Œuf du Monde, à la conception d'Empédocle sur les cycles cosmiques, et la proportion décroissante des durées. Il passe ensuite au devenir posthume de l'être humain où Empédocle se montre tributaire de l'Orphisme et du Pythagorisme, lorsqu'il traite de la transmigration et des formes psychiques ou *Daïmones*. Il termine en indiquant le chemin purificateur proposé par Empédocle pour échapper aux renaissances indéfinies et au courant des formes.

Son introduction, riche en références guénoniennes, élargit son propos de Pythagore à Héraclite et de l'Inde à l'Islam.

Luc Benoist.

Lama Anagarika Govinda. *Le Chemin des nuages blancs.* Paris, Albin Michel, 1969.

C'est l'autobiographie d'un auteur assez renommé par ses études sur la spiritualité et la tradition artistique du Tibet. Ses « Fondements de la Mystique tibétaine » (Paris, Albin Michel, 1961) sont toujours une des meilleures introductions au Bouddhisme de forme tibétaine.

Cette autobiographie maintenant donne plus de précisions sur les sources des connaissances de l'auteur, d'origine allemande, qui reçut dans sa jeunesse l'ordination de moine bouddhiste à Ceylan, centre important du Bouddhisme du Sud. Plus tard, rattaché à un ordre initiatique tibétain, il est initié par un Lama de grande renommée, le feu Tomo Géshé Rimpoché, revivificateur de la spiritualité tibétaine au début de ce siècle. La fonction de ce dernier a été transmise à Jigmé Rimpoché, actuellement exilé en Inde.

Le présent livre, comme toute autobiographie, est une série d'impressions personnelles, de rencontres de toute sorte, d'événements marquants qui ont exercé sur l'auteur et sa vie une certaine influence. Mais il est beaucoup plus qu'un « document humain ». C'est un des derniers témoignages de la tradition tibétaine intégrale, écrouée sous la dictature des communistes chinois. Un témoignage sur une société où la spiritualité occupait la première place et où à chaque élément, chaque niveau de la vie participait activement à la tradition sacrée ou en était inspiré. Les récits de voyages et de pèlerinages sont parsemés de digressions fort intéressantes sur l'art et l'archéologie, la

musique ou la médecine, le rituel des différents monastères ou de la tradition Bön prébouddhique. Le livre est riche en observations sur les expériences spirituelles de l'auteur, sur les hommes saints, sur des fonctions diverses, comme celle du Lama-oracle et son entraînement spécial, sur la magie et les divinités locales archaïques qui ont trouvées une place au sein du Bouddhisme, ainsi que des remarques peu communes sur la géographie sacree à propos du Mont Kailas avec ses quatre rivières et ses deux lacs ayant respectivement la forme de la lune et du soleil.

Cette vie traditionnelle, restée remarquablement intacte jusqu'à récemment, semble être perdue à jamais, parce qu'elle était liée intimement à son domaine géographique. Comme le remarque l'auteur (p. 138) : des chefs spirituels tibétains, coupés de leur entourage et de leur propre civilisation ne sont plus en mesure d'exercer pleinement leurs fonctions. Ainsi en va-t-il de nombreux hauts Lamas qui ont fui le Tibet et sont amenés à vivre dans une atmosphère qui ne leur convient aucunement et dans une sorte de complet isolement spirituel.

Un problème délicat mais important est soulevé par les chapitres discutant la théorie de la réincarnation, dénoncée par Guénon comme « une absurdité pure et simple » (*Erreur spirite*. p. 197). Mais ce que notre auteur et tant d'autres s'occupant du lamaïsme tibétain désignent avec le terme « réincarnation » est une question assez complexe demandant une mise au point qu'on trouvera prochainement, espérons-le-, dans notre revue même.

L'auteur marque à différentes reprises les différences essentielles entre le Bouddhisme du Nord et celui du Sud, où la musique est par exemple complètement absente et qui semble n'être qu'un exotérisme dénué des moyens d'accès aux états supérieurs de l'être (p. 52).

Des appendices historiques sur les rois de Lhassa et de Guge terminent cette autobiographie qui est un document spirituel important et non moins en tant que récit fidèle d'un occidental intégré à une tradition orientale.

J. KERSSEMAKERS.

CHOGYAM TRUNGPA, *Né au Tibet*. Traduit de l'anglais par Michel et Anne Berry. Paris, Buchet-Chastel, 1968, 317 p.

Un jeune Lama thibétain, fugitif devant l'invasion communiste et établi actuellement en Angleterre nous décrit l'histoire émouvante de sa vie. Si l'autobiographie précédente a décrit le Tibet occidental, Chögyam Trungpa nous évoque la vie au Tibet oriental, où les Khampas nomades vivaient leur vie errante de liberté à peu près sans limites.

Le livre consiste en deux parties nettement distinctes. La première relate en détail l'éducation et les initiations qu'il a reçu, tandis que la deuxième est le récit détaillé de sa fuite du Tibet envahi. On est touché par les souffrances et les privations que le Lama et ses compagnons de route ont dû subir, mais le ton sec et peu effleuri est bien en contraste avec les récits de voyage dans le livre du Lama Govinda qui se montre partout pleinement conscient de son entourage et qui relève tant de faits intéressant la géographie sacrée ainsi que l'histoire et la présence des traditions tibétaines.

Chögyam Trungpa est né en 1939 parmi les nomades Khampa ; à la suite de certaines indications (des visions d'un Lama-oracle et les signes coutumiers d'identification) il est reconnu comme le successeur du dernier chef spirituel de la communauté lamaïque de Surmang appartenant à l'ordre Kargyutpa (on sait que le Dalaï Lama est le chef suprême de l'ordre Gelugpa), et qui était décédé avant peu. Ainsi il devient le onzième représentant de la lignée des Trungpa Tulkus ou — comme il est dit dans le texte — « réincarnations de Trungpa », mais ceci nous confronte de nouveau avec la fameuse théorie de la réincarnation, sujet sur lequel un appendice explicatif a été joint au livre du Lama, qui cependant nécessite lui-même une mise au point, non moins à cause des contradictions qui s'y trouvent.

Mais revenons à notre auteur, qui est élevé depuis sa prime enfance à Surmang et reçoit l'ordination de Shramanera (novice) ou entrée dans la communauté bouddhique (Sanga) à l'âge de huit ans. Depuis lors, l'enseignement initiatique est intensifié et il passe plusieurs épreuves.

Une année plus tard, un maître spirituel d'envergure arrive à Surmang pour y procéder à un rite spécial. C'est Jamgön Kongtrül de Sechen, qui est un des cinq successeurs du grand Jamgön Kongtrül, le guru du dixième Trungpa Tulku et chef de l'ordre Kargyutpa. La fonction spirituelle de ce dernier a été ainsi transmise à cinq personnages en même temps, ce qu'on appelle encore ici cinq « réincarnations ». Ce Jamgön Kongtrül de Sechen semble avoir été le guru le plus important de l'auteur. Quelques années plus tard, à l'âge de douze ans, il ira le chercher à Sechen où il passe deux année heureuses avec lui.

Dans le cours de sa vie au Tibet l'auteur a connu beaucoup de personnalités remarquables et il était obligé de se déplacer fréquemment, étant sollicité d'accomplir des rites d'initiation et des sacrifices en des monastères différents. Une fois, un tel rite nécessita, est-il dit laconiquement, six mois pour son accomplissement ; on peut regretter seulement que le Lama donne à l'occasion peu de détails quant aux actes respectifs, puisqu'il juge nécessaire d'en faire mention.

La visite du Dalaï Lama au Tibet oriental est évoquée et la rencontre avec ce représentant d'Avalokiteshvara, le Bodhisattva de la Compassion, lui laisse une profonde impression. Sa sérénité et son rayonnement spirituel lui inspirent le respect.

Pendant un de ses voyages il y a un incident qui rappelle à l'esprit la figure de Hénoch qu'« on ne vit plus, car Dieu l'avait pris » (Gén. V, 24). Dans le village Manikengo un homme était mort et qui avait passé la plus grande partie des nuits en contemplation bien qu'il dût travailler le jour. Son fils, qui appartenait à un ordre bouddhiste, lui conseillait de pratiquer des exercices spirituels plus formels, mais il s'y refusait. Lorsque sa mort approcha il pria de ne pas toucher son corps pendant six jours. Après ce terme, quant on est venu pour transporter son corps au cimetière, on ne trouva que les ongles et les cheveux sous les étoffes qui l'enveloppèrent.

Notons quant à la genèse de cet ouvrage que c'est Mme Cramer-Roberts qui, en qualité d'interprète, a aidé le Lama à rédiger ses mémoires, et qu'ensuite M. Marco Pallis, bien connu de nos lecteurs, a consacré son temps à la mise en ordre définitive de cette autobiographie.

J. KERSSEMAKERS.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 8-1970